



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد المقل العربي (٣)

المقل السياسي العربي

محدداته و تجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

مصادره وتجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجايري، محمد عابد

العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته/محمد عابد الجايري.

٣٩٢ ص. - (نقد العقل العربي؛ ٣)

بيولوجيا: ص ٣٧٥ - ٣٨٢.

يشتمل على فهرس.

١. الاسلام والسياسة. ٢. الفكر السياسي. أ. العنوان.

ب. السلسلة.

297

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات بيتناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعوي» - بيروت

فاكس : ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير ١٩٩٠

الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢

الطبعة الثالثة، ممتحة: بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥

الطبعة الرابعة: بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٠

المحتويات

مدخل عام: مقاربات في المنهج والرؤية ٧

القسم الأول

محددات

٥٧	الفصل الأول : من الدعوة إلى الدولة : العقيدة
٧٩	الفصل الثاني : من الدعوة إلى الدولة : القبيلة
٩٩	الفصل الثالث : من الدعوة إلى الدولة : الخيمة
١٢٩	الفصل الرابع : من الردة إلى الفتنة : القبيلة
١٦٥	الفصل الخامس : من الردة إلى الفتنة : الخيمة
١٩٧	الفصل السادس : من الردة إلى الفتنة : العقيدة

القسم الثاني

تجليات

٢٣١	الفصل السابع : دولة «الملك السياسي»
٢٦٣	الفصل الثامن : ميثولوجيا الإمامة
٢٩٩	الفصل التاسع : حركة تنويرية
٣٢٩	الفصل العاشر : الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة
٣٦٣	خاتمة/ فائحة : من أجل استئناف النظر : خلاصات وأفاق
٣٧٥	المراجع
٣٨٢	فهرس

مدخل عام:

مقاربات في المنهج والرؤية

- ١ -

لكل فعل محددات وتحليلات. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية، وقد تكون تنبّهات أو تأثيرات خارجية. أما التحليلات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها.

والسياسة فعل، له هو الآخر محددات وتحليلاته. وهي فعل اجتماعي يمر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم. ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتحليلاته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل مجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسي». هو «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتحليلاته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادئ» وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها.

كان موضوع البحث والدراسة في الجزء الأول والثاني، من هذا الكتاب^(١) هو «عقل الفكر العربي» أي أسس الفعل للمعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. أما موضوع هذا الجزء - الثالث - فهو «عقل الواقع العربي» ونقصه به محددات الممارسة السياسية وتحليلاتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.

(١) محمد حبيب الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فإنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك. والمنهج طريقة في البحث، ومبادئه تلتزم خلاله، ومفاهيمه توظف فيه. الطريقة (= الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة... إلخ) والمبادئ (= التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية... إلخ) لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والعقولية إلى معانٍ وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح للدراسة الواحدة منهما لا يصلح بالضرورة للدراسة الأخرى.

سيصاب القاري، إذن، بخيبة كبرى إذا كان يتصور منا أن نتحدث عن «العقل السياسي العربي» ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، هرفان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي - المعرفي: «الخالص» أو «المجرد». إننا لو فعلنا ذلك لكانا سنكرر ما سبق أن قلناه حول مسألة الخلافة عند أهل السنة في سياق حديثنا عن تكوين النظام المعرفي الباطني^(٢)، وحول الولاية والإمامة في إطار تحليلنا للنظام المعرفي العرفاني^(٣)، وحول «المدينة الفاضلة» عندما كنا بصدد شرح الكيفية التي حلول بها الفارابي نية النظام المعرفي البرهاني - الأرسطي - في الثقافة العربية^(٤). أجل، العقل السياسي في أية حضارة يرتبط بضرورة بالنظام أو النظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير في هذه الحضارة ولكن، فقط، بما هو «عقل» وليس بما هو «سياسي». وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا ينفصع لها، بل يحاول إخطاها لما يريد تقريره: يمارس السياسة فيها. العقل السياسي، إذن، ليس بباتياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات تختلف للنظم المعرفية حسب الحاجة. السياسة تقوم على البرهانية (= اعتبار المنفعة)، فهل نتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعه، ما منه يستمد هويته؟

والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر؛ وصنف نستمد من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك والأخطار التي تطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على نبذة الأولى مع موضوعنا فلم نقيّد حرفياً بالضمون الذي نحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته، واجتهادنا، من جهة

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل الرابع إلى السابع.

(٣) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، القسم الثاني،

العصران الثالث والرابع.

(٤) نفس المرجع، القسم الثالث، الفصل الأول.

أخرى، على بحث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر.

ورغبة منا في إشراك القارئ معنا في الخلفيات النظرية التي تؤطر، بصورة ما، رؤيتنا لموضوع بحثنا فقد نجينا عرض المفاهيم التي سنوظفها عرضاً معجمياً يقتصر على تعريف المفهوم بعبارات عامة جافة، وفضلنا، بدلاً من ذلك، طرحها ضمن وجهات نظر في قضايا معينة نقتح نوعاً من الرؤية لمسائل هم موضوعنا بصورة مباشرة. وتوخياً لأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح فضلنا ترك الكلمة لأولئك الذين تعرض وجهة نظرهم في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي يوظف فيها المفهوم، لنبدل نحن بعد ذلك بالتعديلات التي نقتحها أو الأبعاد التي نرى فائدة في لفت النظر إليها أو الطريقة التي ستعامل معه بها.

ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا أهملنا في تحليل «الخطاب العربي المعاصر»، وهنقد العقل العربي، ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي، فإننا نكتفي هنا بالتأكيد مرة أخرى على أن التحليل الابهتمولوجي للخطاب أو للأداة المنتجة له (= العقل) شيء، ودراسة علاقة الفكر بالواقع شيء آخر. ولكن بما أن «العقل السياسي» يقع بالضبط بين من يمارس السلطة السياسية أو يشرع لكيفية ممارستها وبين من يمارس عليهم، فإنه من البديهي أننا سنصدر هنا عن نوع من التصور للعلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع، لا هكذا باطلاق، بل كما تقوم في مجتمع من نوع المجتمع الذي ندرس العقل السياسي فيه: المجتمع الذي لم تتطور الأوضاع فيه إلى مرحلة الرأسمالية. والمجتمعات التي توصف في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة بأنها «مجتمعات قبل رأسمالية» أنواع وأصناف: المجتمعات القبلية، مجتمعات حضارات الشرق القديم، المجتمع العربي في القرون الوسطى والحديثة، وإلى حد ما في العصر الحاضر أيضاً، مجتمعات آسيا وأفريقيا المصنفة ضمن «العالم الثالث»... إلخ، وبما أن بعض المفاهيم التي سنعرضها في هذا المدخل لها علاقة مباشرة بمسألة الروابط التي تقوم بين الفكر والواقع في هذه المجتمعات - قبل الرأسمالية - فقد بدا لنا أنه ربما يكون من المفيد اطلاع القارئ العربي غير المختص على مجمل أبحاث تساهم بصورة أو بأخرى في تأطير رؤيتنا للموضوع.

وإذا نظرنا إلى المفاهيم ووجهات النظر التي سنعرضها في هذا المدخل من زاوية أنها غائبة عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة، أو أنها لم تدخل بعد كمناصر أساسية في الخطاب السياسي والسومولوجي العربي (= خطاب «علماء السياسة والباحثين الاجتماعيين العرب») الذي ما زالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو على الأقل تفقد قوتها المفهومية والاجرائية عندما تنقل من المجتمع الأوروبي المصنوع إلى المجتمع العربي الراهن، إذا نظرنا إلى ما سنعرضه من مفاهيم ووجهات نظر معاصرة من هذه الزاوية أمكن القول إن هذا المدخل سيؤدي وظيفتين متكاملتين: عرض المفاهيم والتصورات التي تؤطر رؤيتنا لـ «العقل السياسي» في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد «العقل السياسي» العربي الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع والمعاصرين. وفي تقديرنا أن هذا وذاك سيفتحان

باب المناقشة والحوار واسعاً. وهل يطمح الباحث، الذي يبحث عن الطريق، إلى أكثر من
إشراك أكبر عدد من الناس معه في عملية البحث هذه؟

بعد هذه الملاحظات التي ارتأينا أنه ربما يكون من المفيد تسجيلها هنا، نتقل إلى
عرض المفاهيم والرؤى التي سنوظفها في بحثنا هذا، مبتدئين بتلك التي ساعدتنا على إغناء
تعريفنا لـ «العقل السياسي».

— ٢ —

من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم «اللاشعور السياسي». وقبل شرح
مضمون هذا المفهوم نذكر أولاً بالأهمية الخاصة التي اكتسبها مفهوم «اللاشعور» في الدراسات
النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن. لقد لاحظ علماء النفس أن هناك
أنواعاً من السلوك تصدر عن الفرد البشري بدون شعور منه وهي تختلف عن ردود الفعل
الآلية في كونها هادفة، تلبي حاجات معينة وتنزع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي
لا تخضع لمراقبة «الإناء». وبما أن الأفعال الإرادية، الخاضعة للمراقبة الشعورية، يقال عنها
أنها تصدر عن «الشعور» فإن الأفعال الهادفة التي لا تخضع لمثل هذه المراقبة قد نسبت إلى
منطقة أخرى في الجهاز النفسي أطلق عليها اسم «اللاشعور». ومعلوم أن عالم التحليل
النفسي الشهير سيغموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) قد أولى أهمية خاصة لـ «اللاشعور» إذ
جعل منه منطقة واسعة من الجهاز النفسي تضم الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره
مسؤولاً عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري وهو يكشف عن نفسه من خلال الأحلام
وفلتات اللسان وضربها من الأفعال غير الإرادية. وهكذا صار للسلوك البشري يصنف إلى
سلوك صادر عن الشعور، عن وعي وقرار وتصميم، وسلوك صادر عن اللاشعور لا تتحكم
فيه إرادة المرء بل يفلت من الرقابة الشعورية، رقابة «الإناء»، ليلبي حاجات غريزية دفينية أو
رغبات مكبوتة منذ الطفولة.

ويأتي يونغ ليعطي مفهوم اللاشعور أبعاداً أخرى، فيجعله يضم ليس فقط غرائز الفرد
ومكبوتات طفولته، كفرد، بل أيضاً بقايا نزوعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية
القريب منه والسحيق وتتصب على شكل «مخازن» (أشبه بمثل أفلاطون) لتشكل نوعاً من
اللاشعور المشترك سماه يونغ بـ «اللاشعور الجمعي». اللاشعور الجمعي إذن، عند يونغ، هو
هجرة عن رواسب دفينية في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني تمتد
بعضها إلى الماضي السحيق، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. وهكذا فيها ورثه النصوص
البشرية من تجربة الإنسان الأول في الجنة (آدم والمخلقة)، وما ورثه الناس من أصلهم
الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته فيهم جيئاتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة
والأمة وما ترسب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى غايلهم المتعلقة بالمستقبل،
كل ذلك يشكل في نظريونج «اللاشعور الجمعي» الذي يتحكم بصورة أو بآخرى في سلوك
الفرد وسلوك الجماعة.

ومع أن مفهوم «اللاشعور الجمعي» هذا يبدو وكأنه أصل لمفهوم «اللاشعور السياسي»، يؤسسه ويؤطره بوصفه أعم منه، فإن ريجيس دوبري^(٥) الذي تقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة «العقل السياسي» يحرص على التمييز بينهما تمييزاً يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً. ذلك لأن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي فإنه يختلف عنه لكونه يخص أساساً الجماعة للنظمة، كالقبيلة والحزب والأمة، من حيث إنها ذات نشاط سياسي. هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند بوتغ بالسلوك الجماعي عموماً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأعراض التي يتمظهر فيها اللاشعور السياسي غير تلك التي يعبر بها اللاشعور الجمعي عن نفسه: فبينما تكتسي تعبيرات هذا الأخير طابعاً سيكولوجياً تتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعاً سياسياً وإيديولوجياً.

ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة لشرحه ضمن السياق الذي اختاره، عل أن نعود بعد ذلك إلى تبيينه مع موضوعنا وبيان طريقة توظيفنا له. ينطلق دوبري من مناقشة مسألة العلاقة بين الروابط السياسية وما يؤسسها في المجتمع فيقرر، خلافاً للماركسية «الرسمية»، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً لقاعدة اقتصادية ولا هي «الاقتصاد المكثف»، كما يقول لينين، ولا هي تجد تفسيرها في الأشكال التي

Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981).

(٥)

ولا بد من كلمة حول هذا الكتاب الملم الذي سنعود إليه أكثر من مرة، دون أن نخلو حلقه ولا أن نتنبئ أطروحاته، لموضوعه وإشكاليته صاحبه يختلفان عن موضوعنا وإشكاليتنا. ريجيس دوبري مثقف فرنسي مرموق خريج المعهد العالي للأساتذة المعروف بمئاته برامج ونوعها وعمق الدراسات الانسانية فيه. بدأ حياته العملية مناضلاً شيوعياً، ثم التحق بشي غيفارا لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية. ولا فشتل المحاولة اعتقل وأودع السجن هناك لمدة أربع سنوات لم يكن يزوره خلالها إلا وأحب بدأ يزوجه بالكتب الدينية، فدرس الكتاب المقدس والفكر المارتنسكي والفلسفة الدينية الهرمية، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصول في الماركسية، فاجتمع في وجهه صائدان من المعرفة: عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية، فاكشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالمين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين وإنما حلت محله، وأن ماركس نقد الدين كأفكار ولم ينسده كتنظيم، ولذلك لم يُشيد، أو لم يسمه الممر ليُشيد، نظرية في التنظيم الحزبي ولا في السياسة. وعندما قامت الأحزاب الشيوعية حولت الماركسية، على عهد ستالين خاصة، إلى دين وجعلت من التنظيم الحزبي تنظيمياً مرتباً كهوتياً فسادت عبادة الشخصية وقام «مجمع الاحتفال» بالأشخاص «والنجزات» في المعسكر الشيوعي في مقابل «مجمع الاستهلاك» في المعسكر الرأسمالي وأصبحت «الاشتراكية المحقة» بالفعل في المعسكر الشيوعي أبعد ما تكون عن الاشتراكية كما حلم بها مؤسس الفكر الاشتراكي وعلى رأسهم ماركس نفسه... إن الوعي بهذه الوقائع دفعه إلى إعادة النظر بصورة جذرية في «معتقداته» الماركسية. وأودع ذلك كتاباً كان ينوي تسميته «جوهر الماركسية» على غرار كتاب قورماخ «جوهر المسيحية» الذي انتقد فيه الدين. ولما أخذ يتأمل ما كتب وجد نفسه - كما يقول - أمام نص يصدق عليه عنوان «نقد الحق النظري» (الحق بمعنى مخف: غياب العقل، عدم الصرامة المنطقية) وذلك على غرار عنوان كتاب آخر قورماخ، ثم قرر أخيراً أن يعطيه معنى إيجابياً - كما يقول - فساء به «نقد العقل السيلسي». وإن فالعقل السياسي الذي يتفكر ليس «العقل السياسي» بإطلاق، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية خاصة.

تظهر فيها فشرح نفسها بنفسها، كلاً. «إن ملاحظة المجتمعات الحيوانية [يقول دوبري] تشهد على أن بنيت السلوك السياسي لا تخرج من تعديل جوهري بحلول أسلوب في الإنتاج مكان آخر، فهي لا ترتبط بدرجة تطور قوى الإنتاج بل إنها تبقى مستقلة عنها. إن هذه البنيات تفرض نفسها على المجتمعات على الرغم منها، وعندما يقتضي الأمر تلك تفرض نفسها خفياً عليها، ليس على صورة خيالات بل على صورة أنواع من السلوك»^(٦).

ويشرح دوبري فكرته هذه في إطار نقده للاشتراكية للطيفة في الاتحاد السوفييتي فيقول: «إن التجربة الاشتراكية» هي على الرغم من قصر مدتها تقدم لنا دروساً في هذا الصدد. إن الاشتراكية كما طبقت [«وليس كما يحلم الناس بها»] قد أنتجت في تطبيقاتها كل ما كانت تحرم عليها نظريتها الخاصة بها، بل كل ما كانت هذه النظرية تفرغه مستحيلاً. لقد بحثت في كل مكان، وفي كل حين، ولو بدرجات مختلفة، الأشكال الدينية للوجود الاجتماعي، تلك الأشكال التي كان يفترض أن ظهورها ثانية في مستحول دونه علاقات الإنتاج الجديدة. إن هذا ليرهان على أنه يوجد في جذور الظاهرة الاجتماعية، كما هي طبيعتها، «قوة غير مرئية، قوة تبدو في الظاهر لا عقلانية تقيد على النطق قوتها وعلى البرامج مطامعها. وهذه القوة التي لا تتحكم في تأثيرها وضعها لا المخططات ولا الإرادة الصريحة للأفراد، تجعلها الدراسة التقليدية للنظم السياسية وقصصها من ميدان البحث. أما عندما نأخذ بعين الاعتبار فننظر إليها على أنها شيء من قبيل السحر، فتسمى بصورة ما إلى عالم الأسرار، فتدفع بالمتخصصين في «علم السياسة» إلى الهجرة إلى «بلاد العجائب»^(٧)، وحيث يلدو الحديث عن الحلم والسحر والطفول ونهيب كل منها بوصفها نصبة تمثل البنية الباقية التي لا قبل التحليل ولا تشجع عليه. إن هذا يعني نسباً الباحث إعطاء العقل نصيبه، نسيان أنه إذا كان العالم قابلاً للوصف العلمي في نقطة منه فإنه يبله على كل المستويات وفي جميع النقاط»^(٨).

من هنا ينتقل دوبري إلى طرح مفهوم «اللاشعور السياسي» فيقول: «فكما أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وهي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وجودهم ذلك، خاضع هو نفسه لنظومة منطقية من العلاقات النفسية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يباشر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات. والناس لا يتجنبون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يجمعونها بينهم، بعضهم مع بعض، بعضهم مع بعض، بل أنهم هم أنفسهم يحتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها تربطهم تلك. وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، لأن الجماعات البشرية المنظمة لها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل العلاقات وما يقوم مقامها من الأيديولوجيات أكثر أهميتها وضوحاً. لاشعور نطلق عليه هنا اسم اللاشعور السياسي». إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة ميكولوجية إذ لا تتكون فاعله من التصورات التوفيقية [«علافاً مثل اللاطون»]، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية ولا مما يسمي إلى عالم الغيبات [على الرغم من شؤم التشابه الظاهري مع اللاشعور الجسمي عند يونغ] أنه لا يتحدد بأشكال رمزية طائفة على السطح بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم الذاتي ليست

(٦) نفس المرجع.

(٧) يشير هنا إلى كتاب جورج بيردوي «السياسة في بلاد العجائب»:

Georges Burdeoui, *La Politique au pays des merveilles* (Paris: Presses universitaires de France, 1988).

Debray, *Critique de la raison politique*, p. 50.

(٨)

الأشكال الرمزية تلك إلا رسوماً لها وخصائصها^(٦). (التشديد من هنا م. ع. ج).

يسرى دويري، إذن، أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، أراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما نجد دوافعها فيما يطلق عليه اسم «اللاشعور السياسي» الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقلوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المنحوية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعمة وتناحر أو فرقة وتناحر. وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية القوقية في المجتمع من تغيرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها، فهي ليست جزءاً من تلك، وبالتالي فهي لا تخضع لهذه، بل لما وجودها الخاص المستقل عن البنتين معاً: فالنمرة القبلية العشائرية والمنعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على مناصب ومصالح ظواهر تبقى، نشطة أو كامنة، في كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع اقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي من نوع الاشتراكية المطبقة حالياً: تقول في «كيان الجماعات»، وليس فقط في نفوس الأفراد، لأن «اللاشعور السياسي» لاشعور جماعي، إذ الأمر يتعلق بعلاقات سياسية اجتماعية بين الأفراد وليس بسلوك الفرد، فهو إذن يختلف عن اللاشعور عند علماء التحليل النفسي كما ذكرنا قبل.

هذا ونحن عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دويري لا نأخذه بكل حوله ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرغيه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دويري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يضع فعلاً خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالمعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً وصرخاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية. وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دويري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالمعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن السيلة عتقنا بدأت تمارس باسم المدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم. وإذن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف

(٦) نفس المرجع، ص ٥١.

المفصل السياسي بل لا يد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف
 المذهب الديني والتعصب القليل. وهكذا فإذا كان دويري يقيم الترتيب التالي بين ما هو
 سياسي وما هو ايدئولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقلعه له المجتمع الأوروبي،
 فيقول: «فإن فهم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في «الايدئولوجيا»، وفهم ما ينتمي
 إلى الايدئولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما ينتمي إلى الدين يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في
 «القيم الاجتماعية»^(١٠). (= العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة
 والقبيلة)، فإن هذا النوع من الترتيب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة للتجربة الحضارية العربية
 الإسلامية. ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن الاجتماعي هو
 الذي يؤسس السياسي، وأن السياسي هو الذي يؤسس الايدئولوجي وأن هذا الأخير يؤسس
 الديني (= المذهب)، وإذاً فما هو السطح هنا هو المذهب الديني، وليس الاختيار
 السياسي، وبالتالي فلا شعور سياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا
 الحاضرة على الأقل، حسب دويري، بل إن المذهب الديني عندنا هو الذي يطقو على
 اللاشعور السياسي وينطيه، وهذا ما سيظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب.

- ٣ -

هذا عن مفهوم «اللاشعور السياسي» الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل،
 تفكيراً وممارسة. أما عن المرجعية العامة له «المفصل السياسي» والتي تقوم له مقام النظام المعرفي
 بالنسبة للمفصل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي توظف اللاشعور السياسي نفسه
 وتشكل له نوعاً من «الموطن» داخل «النفس» الاجتماعية فهو ما نترجمه هنا بـ «المخيال
 الاجتماعي»^(١١) (Imaginaire Social) وهو مفهوم نسعيه من علم الاجتماع المعاصر. وكما

(١٠) نفس المرجع، ص ٤٨.

(١١) كلمة «imaginaire» من الكلمات التي لا نجد لها مثيلاً، مألوف الاستعمال، في اللغة العربية.
 والكلمة مشتقة من «image» بمعنى صورة: صورة الشيء في الذاكرة أو في النفس، أي في الخيال. ومن هنا ترجمة
 الفلاسفة العرب المقام للإسم الذي يطلق على الملكة الفنية التي ترسم فيها صور الأشياء المحسوسة والمخيلة
 بنظر الصورة تارة والمخيلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم اليوناني معرباً هكذا: فنتاسيا (Phantasia)
 وبالفرنسية والانكليزية (Imagination) الملكة الفنية التي بها يستحضر الفهم صور الأشياء.
 أما لفظ «imaginaire» (= خيالي) فهو في الأصل وصف لما لا يوجد إلا في المخيلة كالمعطاء والفضول
 والشخصيات الأسطورية... غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى علم كالمع موصوف ويقتصد به عالم
 الخيال، ما تتجه المخيلة وسيدان التخيل. ولهذا يترجم بعض الكتاب العرب المعاصرين هذا المصطلح
 بـ «التخيل الاجتماعي» وهي ترجمة لا تفي بمضمون المفهوم كاملاً في اللغة العربية كلتاه مثل «المخيلة» مستعمل
 حال بمعنى ظن، والتخيل، بتشديد الياء وضعها، يقال فلان يخيّل أي على ما خيلت له، أي من غير
 يقين. والتخيل جمع تخيلة على وزن كبيرة ومعناها السحابة أو المخيلة بالفتح والقسم وكسر الحاء، وهي
 السحابة إذا رأيتها حسبتها ماطرة. وتستعمل كلمة تخيل في معنى خاص يقال تخيل السؤدد وتخيل السوء أي
 ما يتخيله الإنسان يشكها.

فعلنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السيلسي مشترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين يشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية. ينطلق مير انصار في تعريف الخيال الاجتماعي من تعريف ماكس فيبر للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إزاله بعض، على أسسه، فيقول: «والواقع انه [أي الفعل الاجتماعي] يفترض من أجل إنجازه أن يتبع كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تتظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد ضمنية مستضمرة، حسب ما يتطوره كل منها من الأخرى. وبعبارة أخرى فإن الممارسة الاجتماعية، بوصفها تتظم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، تفترض وجود بنية معقدة من القيم وهياكل التمرين والاندماج المحمل بمعاني ودلالات، كما تفترض لغة رمزية [شفيرة] اجتماعية ومستضمرة. ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن ارجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيائية والمادية، ذلك لأنه لما بشكل جوهر الممارسة الاجتماعية أنها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتحلوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد والملاحظات. ومن هنا فإن كل مجتمع يتنيء لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثيلات، أي تخيلاً، من خلاله يمدد المجمع إنتاج نفسه، تخيلاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة. والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه التخيلات الاجتماعية، هذه النظومات من التمثيلات، ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمتها»^(١٢).

ويقول باحث آخر إنه «يقدم الجماعات البشرية ببناء معاني ودلالات تخيلية اجتماعية، تتمكن من إعطاء معنى لكل ما هو موجود، لكل ما يمكن أن يقوم فيها أو يقوم خارجها. وأيضاً فيفضل هذه المعاني والدلالات التخيلية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدشين العمل التاريخي وتنشيطه... إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية، لرؤية الآخرين له، من خلال الصورة التي يكوها من نفسه. فمن خلال هذا الشعور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً، سواء كان هذا الآخر «وحشياً» أم «متحضراً»، «كالمراه أم ومؤمناً». وهذه التمثيلات والتصورات التخيلية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية لتعريف نفسها من خلال المقارنة مع الآخرين»^(١٣).

وإذا شئنا الاقتراب من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تبيته عندنا وتوظيفه في موضوعنا. ومن أجل هذا الفرض نقول: إن تخيلنا الاجتماعي العربي هو المصريح الخيالي الذي برأس مالنا من المأثر والمبطولات وأنواع المعاناة،

١٢ - هذا ولم أذكر على كلمة «تخيلاء» التي نستخدمها هنا - وهي كما هو معلوم صيغة النسبانية (كاستخدام) ولإسم الآلة (كافتاح) وقد فضلنا على غيرها لأن مصطلح «*imaginaire social*» فيه شيء من معنى الآلة والرسيلة والأداة وشيء من معنى المبالغة (السلطة) كما يتبين ذلك أملاء: ذلك لأن الخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعاني يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ «المقارنة» يرى من خلاله «حقيقة الأشياء»، أي نطرها معنى.

Pierre Ansat, *Ideologies, conflits et pouvoirs* (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 21.

Claude Géllet, «Les Lectures: Cours social et écriture révélée», *Studia Islamica*, (١٣) LXII, MLMLXXXI, pp. 49-50.

الصرح الذي يسكنه عند كبير من رموز الماضي مثل الشفري و«عمرى» القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر والمزدهر العربي والغد المنشود... إلخ. وإلى جانب هذا للخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم تخاليل متفرعة عنه كالخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي للرمز المركزي فيه، والخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والخيال العشائري والقبائلي والحزبي... إلخ.

لعل القاري قد تبين معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كمنهجية وكأيديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البدايات والمعابر والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب الفئات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد. وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية^(١٤)، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعابر والقيم التي تعطي للايديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية. إن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً تاماً بين العقل السياسي والنظام المعرفي، كلا. إن العقل السياسي هو قبل كل شيء «عقل»، فهو إذن يرتبط بضرورة نظام معرفي. ولكن بما أنه «سياسي» فهو لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا باليات هذا النظام أو ذلك، بل هو يمارس السياسة في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان (التمثيل والاستمارة والتمثيل والتورية والقياس) ويوظف العرفان (المثالة...) كما يوظف الاستغراء والاستعلاج، وفي نفس الوقت يعمل مجتهداً لكل مقام مقال، هدفه اقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيماناً بقضيته. وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي الاعتقاد. والاعتقاد يكون به القلب كما يقال هاتمة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلزم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرموز وهياكله والرأي العام والجمهور (= أيها الناس، أيها الأخوان، أيها الرفاق) إن وعتق الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير المعرفية، فعلاعتقاد أو الإيمان ليس درجة أدنى من درجات المعرفة، والمعتقد ليس خطأ في الحكم. إنما لا تقرر في أن نؤمن أو لا نؤمن. إن المشاكل التي تتعلق بمصداقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها. إن الإعلان هو صورة قبلية، (= قالب ذهني سابق للتجربة) لاجتماعية الإنسان [أو للوجود السياسي] وليس عليه بوصفه كذلك أن يقدم مبرراته وبراهينه^(١٥).

(١٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

Debray, Critique de la raison politique, p. 179.

(١٥)

اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومان اجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته وبعنانيان تحليلاته. إنها يشكلان الجانب النفسي/الاجتماعي، لو التحصر الذاتي/الاجماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، نقصد بذلك الكيفية التي تمارس بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون للجمع راعياً ورعية لا غير، أم يمارسها بتوسط «مجال» خاص، منه يستقيها، مجال تمارس فيه «الحرب» بواسطة السياسة. إنه مفهوم «المجال السياسي» الذي سنتقل الآن إلى الحديث عنه.

— ٤ —

«المجال السياسي» مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لنوظفه في موضوعنا، بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا الغربية. سيكون مرجعنا هنا هو كتاب برتراند بادي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين. والكتاب صدر حديثاً بعنوان: الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام. وإذا نحن أردنا أن نقرب الإشكالية التي يعالجها المؤلف إلى دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر أمكن القول إن السؤال الذي يريد المؤلف الإجابة عنه هو التالي: لماذا تطورت «الدولة» في أوروبا من دولة «الأمير» [= الملك، الامبراطور] إلى الدولة الحديثة، دولة «الحداثة السياسية»، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة... وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل «الحداثة السياسية» الغربية تلك إلى بلدانها؟

وإذ يطرح المؤلف هذا السؤال للمضاهف يصرح أنه لا يريد أن ينطلق من وهم عالمية النموذج الأوروبي وإنما يريد أن يكشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي عرفته بلاد الإسلام، مقارنة تتعامل مع النموذجين معاً على أساس أن كلا منهما يند للآخر وليس على أساس أن أحدهما أصل والآخر فرع. ومن اكتشاف خصوصية النموذج الأوروبي من خلال قراءته بواسطة النموذج الإسلامي تظهر خصوصية هذا الأخير بدورها واضحة جلية.

وهكذا، وتطبيق هذا «النهج» يكشف المؤلف، أو على الأقل يبرز بوضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال «السياسي»، أي خاص بالممارسة السياسية، يتنافس «الأمير» والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنها في الحياة السياسية. لقد ظهر

هذا للجدال نتيجة الصراع بين «الأمير» والكنيسة خلال القرون الوسطى، فذلك للصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية «التعاقد» (أو العقد الاجتماعي - قيل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى. وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب وفائدة للمصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو «الشعب» و«المصلحة العامة» و«بناء شرعية السلطة على التعاقد»... بلخ، مما أصبح يشكل مجالاً سياسياً جديداً هو «المجال السياسي» الذي يحسم ما يعبر عنه بـ «الحداثة السياسية»، الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كنفي لدولة «الأمير»

ذلك ما حصل في أوروبا، أما بلاد الإسلام (الأقطار العربية وإيران وتركيا) فهي، في نظر المؤلف، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، وبالتالي لم تعرف، ولا هي تعرف الآن، قطعة مماثلة بين «الأمير» وما يسمى في هذه البلدان بـ «الدولة»، بل ما زال «الأمير» فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير. أما السبب - في نظره - فهو عدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة و«الأمير». هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر فإن المؤلف يرى أن فشل النخب المعاصرة في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في «استيراده» الحداثة السياسية الغربية وغمسها في بلدانها يرجع إلى عامل رئيسي هو أن المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالاً يحتله «الأمير» بمفرده ويحترب الدين احتواءً. وهذا ما يفسر في نظره كون الحركات الاعتراضية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في أن واحد ضد «الأمير» وضد النخب المعاصرة وحكوماتها وبرلماناتها، لأنه أمام فشل جميع الأيديولوجيات المنقولة والمستوردة للحداثة السياسية الأوروبية لم يبق أمام الجماهير إلا الإسلام ولم يبق أمام الدعاة من وسيلة لتمثله الجماهير غير الإسلام، ومن هنا كانت «الصحة الإسلامية» المعاصرة...^(١٦)

واضح أن هذا التفسير لا يحمل جديداً من حيث المضمون، إذ من المعروف أن قيام الحداثة السياسية في أوروبا كان نتيجة للصراع الذي احتدم فيها بين «الأمير» والكنيسة من جهة وبين «الأمير» والقوى الاجتماعية البرجوازية الصاعدة من جهة أخرى. أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حداثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قياس العكس لا يمكن الاعتداد عليه إلا إذا ثبت أولاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حداثة سياسية وهذا ما لا يمكن إثباته. وتذكرنا هذه الدعوى بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في أوروبا. فهو يرى أن «الأخلاق البروتستانتية التي انتشرت

Bernard Badier, *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam* (Paris: Fayard, (١٦) 1986).

مع الإصلاح العملي الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحت على العمل والكسب والاقتصاد في الصفات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه به الروح الرأسمالية الفاتحة على الجري وراء الربح وعلى التخطيط والسلوك العقلاي... إلخ، وهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مديناً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل بورتاند بلدي أعلاه قلنا، بناء على نظرية فير، إن الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر. والقول بهذا يتطلب أن تثبت أولاً أن الرأسمالية لا تقوم إلا في حالة واحدة هي الحالة التي قوامها حركة إصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا ما لم يقل به أحد، ومثال اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.

يمكن للمرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، تفسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرنا، قوامه أن تطور الأوضاع في أوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دولتها كي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً من حيث أنه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة - وليس على صعيد الواقع - الشيء الذي بحث على التبعة ويدفع إلى الائتلاف. أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث.

ويمكن أن نمرز هذا النوع من التفسير بطرح الأسئلة التالية: ترى كيف كان سيكون مصير الحداثة السياسية في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضاهيها وتقمعها، كما خاضت أوروبا التوسعية وقامت عمليات التطور والتحديث في العالم العربي والإسلامي؟ ثم كيف كان سيكون مسلسل التصنيع في أوروبا، وبالتالي مسلسل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التي وفرها لها التوسع الاستعماري الذي شمل القارات الثلاث. ومنها العالم العربي الإسلامي؟ وأخيراً وليس آخراً كيف كان سيكون حاضر العالم العربي اليوم لو أن أوروبا تركت تجربة محمد علي في مصر تشق طريقها، لو أنها لم تتدخل سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؟ كيف كان سيكون حال العرب اليوم لو لم تعمل أوروبا على غرس إسرائيل في قلب العالم العربي، لو لم تعمل على إسقاط مصدق في إيران وهزم عبد الناصر في مصر...؟

وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يخبره

ماضييه وحده بل لا بد من أن تدخل في الحساب «حاضر» بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار غوها واطراد تقدمها على إعاقه نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث. إن هذا لا يعني أبداً أننا نلغي العوائق الداخلية أو أننا نقلل من شأنها، كلا. غير أن استمرار هذه العوائق وتوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية.

بعد هذا الاستطراد الذي كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها، من وجهة نظرنا، نمود إلى مفهوم «المجال السياسي» لنؤكد أولاً على أهمية الاجرائية، ثم لنلاحظ بعد ذلك أنه ليس هناك طريق واحدة ووحيدة لظهور المجال السياسي في المجتمعات. لقد اقرن ظهور هذا المجال في أوروبا بانتهاء الصراع بين الكنيسة و«الأمير» إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلهي المزعوم لـ «الأمير» وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة). غير أن ما حصل في أوروبا ليس إلا حالة من جملة حالات أخرى، حالة كتب لها أن تتطور بفعل جملة من العوامل إلى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ لها مثيلاً من قبل. ولكن المجال السياسي، كمجال خاص تمارس فيه السياسة بدون كنيسة ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرفتها عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة «معاوية» في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى (لنأخذ لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي). وما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو أن نلاحظ أن ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في أوروبا هو أنه نشأ بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي فيها أو على الأقل تزامن معه. ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم تنظيماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وتوابعها أجهزة الدولة ومؤسساتها والأيديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تدخل عناصرها بصورة تجعل المجتمع يرمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي نميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة «مجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه وقفة أطول، ليس فقط لأن المجتمع العربي القديم والحديث ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات «قبل الرأسمالية»، بل أيضاً لأن طرح العلاقة بين الفكر والواقع سيأتي طرحاً مجرداً فارغاً غير منتج ولا مفيد إذا لم يكن قائماً على تصور واضح لوضعية المجتمع الذي تطرح فيه تلك العلاقة: هل هو مجتمع من النمط الرأسمالي الذي يتصف كما قلنا بتمايز البنيتين التحتية والفوقية أم أنه من النمط «السابق» هل الرأسمالية التي تتدخل فيه البنيتان لتشكلا بنية واحدة كلية كما سنرى في الفقرة التالية؟

— ٥ —

عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسر جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً، قصد

تفسيره بواسطة، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية، مفيدة
للفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توخف في ميدان آخر مختلف إلى
عوائق إبستمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان. إن «اثنين زائد
اثنين تساوي أربعة» معادلة حسابية صحيحة، ولكن لا في جميع أنواع الحساب، بل هناك
نوع إذا طبقت فيه هذه للمعادلة حرفياً كان الناتج خطأ، ذلك لأن «اثنين زائد اثنين» تساوي
في نوع خاص من الرياضيات إما أقل من أربعة وإما أربعة وزيادة. وقوانين الفيزياء
الكلاسيكية ومفاهيمها الأساسية لا تقبل التطبيق في عالم الذرة، لا تساعد على تحصيل المعرفة
بهذا العالم، بل هي تقوم فيه بدور العوائق الإبستمولوجية... وهكذا.

وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي نستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي
وعوامل - أو «قوانين» - تطوره تصبح عوائق إبستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على
مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم
المادية التاريخية «الرسمية» كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي: أي الذي يستقي
مفولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة. وإذا كان علماء الاجتماع الغربيون
يسلمون بهذا لأنهم معترفون، بل يدافعون ويشيدون بالطابع الوضعي التجريبي لمناهجهم في
البحث، فإن الماركسيين «التقليديين»، ماركسي المرحلة الستالينية وامتداداتها، يحتاجون
بـ «الطابع الشمولي» لـ «قوانين» المادية التاريخية، جاهلين أو متجاهلين أن في المادية التاريخية
جانبيين: جانباً إبستمولوجياً هو هذا الطابع الشمولي الذي يضيف «الفاضل» على مفولاتها
وقوانينها بهدف تمليّة غيال المصطفّيين عبثاً وتجنيد وهي الطبقة العاملة خصوصاً، وجانباً
«علمياً» هو المنهج الذي اعتمدته ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع
عشر...

هذا المنهج منهج «علمي». ونحن نضع لفظ «علمي» بين مزدوجين تيمناً لطابع
النسبية الذي يطبع كل منهج علمي. كان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر يتميز
بكونه ينطلق من دراسة الظاهرة، كما هي في «الحاضر» (أي من الكشف عن قوانينها
التركيبية)، إلى «كتابة» تاريخها. كان ذلك هو المنهج السائد في الطيمات (فلسفة الطبيعة منذ
نيوتن ولا بلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الأثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة)
وفي علم المستعاثات (كوفيه) وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور) وفي فلسفة التاريخ
(هيجل...). وفي هذا المنهج جانبان: الجانب الذي يخص «حاضر» الظاهرة أي قوانينها
التركيبية وهذا ينتمي إلى «العلم» لأنه يعبر عن العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة كما هي
معطاة في «الحاضر»: أي بوصفها وجوداً مشخفاً. أما الجانب الآخر الذي يخص تاريخ
الظاهرة أو «قوانين» تطورها فهو ينتمي إلى الفلسفة والأيدولوجيا، لا إلى العلم، أو على
الأقل يختلط فيه الجانبان الأيدولوجي والعلمي. ذلك لأن «الماضي» إنما يدرس هنا من
خلال «ما تبقى منه» في الظاهرة الحاضرة، وهو لا يدرس للوقوف على جوهره وحقيقته
يقطع النظر عن «الحاضر»، بل بالعكس هو يدرس بالكيفية التي تجعل نتائج الدراسة تعزز
التفسير الذي يقدمه الباحث للحاضر، حاضر الظاهرة المدروسة.

ذلك ما فعله ماركس. لقد درس النظام الرأسمالي كما كان في عصره وكشف عن قواه التركيبية، ثم انطلاقاً مما تبقى في هذا النظام من عناصر النظام السابق له راح يكتب وتاريخ هذا الأخير بالصورة التي تجعله مرحلة من التطور، أنضت إلى النظام الرأسمالي، وهكذا بالنسبة للمراحل السابقة. تماماً مثلما فعل مورغان بالنسبة لـ «أصل العائلة» وكما فعل داروين بالنسبة لـ «أصل الأنواع»... إلخ. وفي هذا الصدد يقول أنجلز، رفيق ماركس المشهور، عن «اكتشاف» مورغان: «إن هذا الاكتشاف الذي أوضح كيف أن العشرة البدئية القائمة على نظام الأمومية (= حيث تكون الأم هي رئيسة العشرة وليس الأب) هي المرحلة السابقة على العشرة القائمة على نظام الأبوية (= حيث يكون الأب هو الرئيس) كما هو الحال في الشعوب المتحضرة، يكتسي - هذا الاكتشاف - بالنسبة للتاريخ البدائي (= للإنسان) نفس الأهمية التي لتفري التطور الدارويني بالنسبة للبيولوجيا، ولنظرية ماركس في فصل القيمة بالنسبة للاقتصاد»^(١٧) السياسي الرأسمالي.

وهذه المماثلة التي يقيمها هنا أنجلز بين اكتشافات كل من مورغان وداروين وماركس إنما يؤسسها شيء واحد هو المنهج الذي شرحناه والذي ينطلق من دراسة حاضر الظاهرة إلى كتابة تاريخها، المنهج الذي كان يؤسس النظام المعرفي لفلك العصر. وشرح ماركس نفسه حقيقة هذا المنهج كما طبقه فيقول: «إن ما يجب أكثر هو أن يعمل منهجنا على بيان المواقع التي يجب أن نضع فيها الأحداث التاريخية والتي يرتبط فيها الاقتصاد البرجوازي، خلال الشكل التاريخي المحض لسير الإنتاج، مع أساليب الإنتاج السابقة له. ولكن ليس من الضروري كتابة التاريخ الواقعي لعلاقات الإنتاج لكي نقوم بتحليل قوانين الاقتصاد البرجوازي، ذلك لأن الفهم الصحيح لقوانين هذا الاقتصاد، الفهم الذي يتأسس على النظر إليها بوصفها علاقات ظهرت في مجرى التاريخ، يفودنا باستمرار إلى إجراء مقارنات تستدعي ماضي هذا النظام [البرجوازي]، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية. وهذه الاستدعاءات (= التي تولفنا على عناصر من ماضي النظام البرجوازي) تُعَمِّدُ، هي والتصور الصحيح للحاضر، بمنهج الماضي». ويقول أيضاً: «إن المقولات التي تعبر عن العلاقات المسئلة في هذا المجتمع (= البرجوازي) وللمكن الباحث من فهم بنائه، نجعلنا قادرين في نفس الوقت على إدراك بنية المجتمعات السابقة له وعلاقات الإنتاج الخاصة بها». ويقول كذلك: «هذه المجتمعات من التطور التاريخي إنما تعمل فلك، على البسطة، لتؤكد أن الشكل الأخير من المجتمع ليس إلا نتيجة تطور المجتمعات السابقة التي هي عبارة عن مراحل أدنى إليه. وإذا فهمنا بصورة دالة بتحديد (= بفرض فهم الحاضر)... إن الاقتصاد السياسي البرجوازي لا يتوصل إلى فهم المجتمع القديم (= اليوناني الروماني = الأسلوب المبدئي في الإنتاج) والمجتمع الإقطاعي والمجتمع الشرقي (إلا في اليوم الذي يبدأ فيه المجتمع البرجوازي في ممارسة النقد الذي حل نفسه»^(١٨).

وإذا فالتحليل «المادي» للتاريخ كما مارسه ماركس - دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية - ليس وهماً لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو منظور «متحيز» يمارس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - المهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز لوبنا «الحقائق» التي تزكي وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة

(١٧) ذكر في: Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes* (Paris: Éditions sociales, 1970), pp. 93 and 97.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩١.

للتظام القائم في «الحاضر» - حاضر ماركس. وإذا فوجب أن لا نتظر منها أن تطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر لتطبق التحليل العلمي على موضوعه. إنا إن فعلنا معها على أساس أنها «علم» بهذا المعنى وحاولنا تطبيقها على مجتمعات العربي فإننا نكون قد أقمنا بيتا وبين موضوعنا جملة من العوائق الأستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة. وهذا ما اتبناه إليه منذ أوائل العشرينات من هذا القرن الفيلسوف المجري الماركسي «المجتهد» جورج لوكاتش الذي نرى من المقيد هنا عرض مجمل آرائه في الموضوع لا لها من أهمية ليس فقط بالنسبة لقهم موضوعنا بل أيضاً بالنسبة للتخلص من عدد من العوائق الأستيمولوجية التي روجتها في الساحة العربية، وبشكل رديء، الماركسية الرسمية التقليدية.

يميز لوكاتش بين المادية التاريخية كأداة للثورة، كسلاح إيديولوجي في يد البروليتاريا زمن الإعداد للثورة، وبين ما يجب أن تكون عليه - المادية التاريخية - عند انتصار الثورة وقبام دولتها. يقول: «كانت المادية التاريخية بالفعل أداة نضالية ناجحة وصالحة. غير أن مضمونها، منظورها إليه من وجهة نظر العلم، لم يكن يتجاوز كثيراً مضمون مجرد برنامج، مجرد بيان للكيفية التي يجب أن يكتب بها التاريخ». أما «الآن» - يقول لوكاتش في حزيران/يونيو ١٩١٩، أي بعد انتصار الثورة البلشفية مباشرة - «فإن المهمة المطروحة علينا هي إعادة كتابة التاريخ، كل التاريخ، كما حصل فعلاً، وذلك باستخلاص الحوادث منه وتصنيفها ثم إصدار الحكم من وجهة نظر للمادية التاريخية. علينا أن نحاول أن نجعل من المادية التاريخية منهجاً للبحث العلمي الملموس، منتج علم التاريخ»^(١٩).

«إعادة كتابة كل التاريخ»؟ ذلك هو مطلب لوكاتش. لكن لماذا «إعادة» ولماذا «كل»؟

الجواب يقدمه لوكاتش في النص السابق: إعادة كتابة التاريخ الذي كتبه المادية التاريخية زمن الإعداد للثورة معناه: تحريره من الإيديولوجيا، أي بما عبر عنه ماركس بـ «التحرير»، تحريره من التوظيف الإيديولوجي الذي مارسه عليه «السياسة» حينما كانت تستعمل المادية التاريخية كسلاح إيديولوجي في معركة النضال من أجل الثورة. وأما كتابة كل التاريخ فمعناه: هدم الاكتسار على المجتمع الرأسمالي الذي كان للموضوع الذي استخلص منه ماركس «قوانين» المادية التاريخية والقيام بالتالي بفتح «مفاتيح» للمجتمعات التي لم تبلغ مرحلة الرأسمالية.

وإذا نحن أردنا تلخيص آراء لوكاتش في هذا المجال أمكن القول إنها تتمحور حول ثلاث إشكاليات: (١) كيف التعامل مع الطابع الإطلاقي لـ «قوانين» المادية التاريخية وأحكامها؟ (٢) هل يمكن تطبيقها على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ (٣) كيف نميد تحديد العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية؟

أ - بخصوص الإشكالية الأولى ينطلق لوكاتش من تأكيد مشروعية «الاعتراض

G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (Paris: Minuit, 1960), p. 257.

البرجوازي» التقليدي الداعي إلى وجوب تطبيق المادية التاريخية على نفسها، باعتبار أنه إذا كان صحيحاً أن جميع الصيغ الأيديولوجية تتبع العلاقات الاقتصادية، ولا بد، فإن المادية التاريخية نفسها التي تقول هذا والتي تقدم نفسها كإيديولوجيا للطبقة العاملة ليست سوى شكل من تلك الأشكال الأيديولوجية التابعة للعلاقات الاقتصادية، وبالتحديد: العلاقات الرأسمالية. ويؤكد لوكاتش أن قبول هذا الاعتراض لا يعني المساس بقيمة العلمية للمادية التاريخية ولا السقوط في نسيئة شاملة. ذلك أن الحقائق التي تقررها المادية التاريخية هي، في نظره، من جنس الحقائق التي يقررها الاقتصاد الماركسي الكلاسيكي كما صاغها ماركس: إنها حقائق داخل نظام اجتماعي يقوم على نوع معين ومحدد من الإنتاج. وهي لها قيمة مطلقة فقط بوصفها كذلك، أي داخل النظام الرأسمالي الذي حله ماركس. وهذا يعني في نظر لوكاتش أنه يجب أن لا نستبعد إمكانية وجود مجتمعات تنطبق عليها قوانين أخرى بسبب اختلاف بنيتها، اختلافاً جوهرياً، عن بنية النظام الرأسمالي.

ومن هنا الخطوة الأولى التي يجب القيام بها ابتداءً وهي «أن نضع موضع السؤال الشروط الاجتماعية التي تنكس عليها قانونية وصلاحيات المحتوى المعرفي الذي تحمله المادية التاريخية، تماماً مثلما فعل ماركس عندما طرح للاعتبار الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تؤسس قانونية علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي»^(٢٠). وإذا فعلنا هذا فإن الجواب سنجده عند ماركس نفسه، سنجد أن المادية التاريخية كما كان يتصورها «والتي لم تفعل الراديكالية» مع الأسف، إلا في صورة مبسطة مبثولة؛ هي بالدرجة الأولى النظرية التي يصرّف فيها المجمع البرجوازي على نفسه، فهي إذن نظرية خاصة بهذا المجتمع وبنية الاقتصادية. ولم يكن من المصادفة في شيء أن تظهر هذه النظرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلقد جاءت لتكشف عن الحقائق الاجتماعية التي سادت ذلك العصر، تماماً كما أنه لم يكن مصادفة واتفاقاً أن لا يظهر علم الاقتصاد السياسي إلا في المجتمع الرأسمالي، لأن هذا المجمع، بتنظيمه الاقتصادي القائم على التبادل التجاري، قد أعطى للمادة الاقتصادية طابعاً نوعياً خاصاً تحكمه قوانين خاصة لم يشهد مثلها أي مجتمع سابق على الرأسمالية. وإذاً فليس مصادفة ولا اتفاقاً أن كان المجتمع الرأسمالي حقاً هو الميدان الكلاسيكي لتطبيق المادية التاريخية، الميدان الذي تكتسب فيه قوانينها الطابع الإطلاقي دون أن يعني ذلك أن هذا الطابع ينسحب أيضاً على المجتمعات قبل الرأسمالية»^(٢١).

ب - وهنا ننقل إلى الاشكالية الثانية والخاصة بهذه المجتمعات بالذات: مجتمعات ما قبل الرأسمالية. كيف يجب التعامل معها وإلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية فيها؟

يجيب لوكاتش: «لينا إذا أخذنا المادية التاريخية بوصفها منهجاً علمياً، فإنها يمكن، بطبيعة الحال، أن تطبق على المراحل السابقة على الرأسمالية. وقد طبقت بالفعل وكانت النتيجة تطوي، في جزء منها، عمل نباح أو على الأقل على أمور مفيدة. غير أن المرء يشعر، عند تطبيق المادية التاريخية على المصور السابقة للرأسمالية، بصعوبة منهجية جد عامة، صعوبة جوهريّة لم تكن قائمة عند نقد الرأسمالية». ويقول لوكاتش إن ماركس

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٢١٦ - ٢١٧.

وانجلز قد أشارا إلى هذه الصعوبة في غير مناسبة فومي صعوبة ترجع إلى الفرق البنيوي بين عصر الحضارة [= الرأسمالية]، والعصور السابقة له. ذلك لأن التشكيلة التالية بل يمكن القول: التشكيلة الوحيدة التي تخضع فيها المجتمع للقوانين الاجتماعية الطبيعية هي تلك التي يفرضها لنا نموذج الإنتاج الرأسمالي. أما في النماذج السابقة، وقد كانت أقل تطوراً منه، فإنه «من الطبيعي تماماً أن تكون فيها العلاقات الطبيعية - سواء على صعيد «التبادل العضوي» بين الناس والطبيعة أو على صعيد العلاقات الاجتماعية التي يفرضها الناس فيما بينهم - متفوقة وقادرة على الهيمنة على الوجود الاجتماعي للناس، وبالتالي على الأشكال التي يعبر هذا الوجود بها عن نفسه على مستوى الفكر والممارسة».

ويستشهد لوكاتش بماركس الذي يقول في هذا الصدد: «في جميع التشكيلات التي هيمن فيها الملكية العقارية فإن العلاقات الطبيعية [= بين الناس كالتجارة والتعبئة القبلية] تبقى مهيمنة. أما في التشكيلات التي هيمن فيها رأس المال فإن العنصر الاجتماعي الذي يفرزه التطور التاريخي [= علاقات الإنتاج] هو الذي يهيمن». ويعزز لوكاتش هذا المعنى بما ورد في رسالة بعث بها أنجلز إلى ماركس جاء فيها: «إن هذا يؤكد فضلاً عن، على هذا المستوى، يكون أسلوب الإنتاج أقل حساساً من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على النسب والكيان الذي تنبئه علاقات المصاهرة الجمعية داخل القبيلة»^(٢٢). ويعيد مرة أخرى إن أسلوب الإنتاج لا يقوم بدوره التاريخي الذي تنسبه له المادية التاريخية إلا حيث تكون الروابط الاجتماعية القائمة على القرابة والنسب والمصاهرة قد انحلت وظللت قوتها كملاقات تعلق على جميع العلاقات الأخرى.

وهكذا يقرر لوكاتش أنه «إذا كان تطبيق المادية التاريخية بصورها الكلاسيكية تطبيقاً صارماً وغير مشروط على تاريخ القرن التاسع عشر لا ينطوي على أي خطأ، نظراً لكون جميع القوى التي خلعت فعلها في المجتمع في ذلك الوقت كانت تعمل ذلك في الواقع، وبكل وضوح وضياء، بوصفها أشكالاً لظهور «الروح الموضوعي» [= تعبير هيجل: المجتمع المدني الذي تحسه الدولة الحديثة: البرجوازية] فإن الوضع يختلف تماماً عندما يتعلق الأمر بمجتمعات ما قبل الرأسمالية. ذلك لأن الحياة الاقتصادية في هذه المجتمعات لم تكن تطرح نفسها كهدف لذاتها، لم تكن قد انفصلت بعد عن نفسها ولا كانت مهيمنة عليها بكنية بذاتها، لم يكن لها بعد هذا الحضور الفاعل للصانع الذي بلغت في المجتمع الرأسمالي. ثم يضيف قائلاً: «ويتج من ذلك أن المادية التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية على التشكيلات المتتمة إلى ما قبل الرأسمالية ولا على التشكيلات التي ما زالت في مرحلة التطور نحو الرأسمالية: يجب التمييز بما حثا بتحليلات أكثر تعمقاً وأكثر دقة فضاء الكشف، من جهة، عن طبيعة الدور التي لعبت به القوى المحركة للمجتمع، القوى الاقتصادية الخالصة - هذا إذا كانت هناك فعلاً قوى اقتصادية خالصة بالمعنى الدقيق للكلمة - ثم العمل، من جهة أخرى، على إدراك التلثم عن الكيفية التي كانت تؤثر بها على التشكيلات الاجتماعية الأخرى. فذلك ما يجعل من الواجب، عند تطبيق المادية التاريخية على المجتمعات القديمة، التزام قدر من الحذر أكبر كثيراً من ذلك الذي يجب التزمه عند تطبيقها على التحولات الاجتماعية في القرن التاسع عشر [...] لقد أملت الماركسية المادية البسيطة إجمالاً تماماً هذا الفرق [= بين المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات السابقة لها] فوقع استعمالها للمادة التاريخية في الخطأ الذي أخذ به ماركس الاقتصاد التبسطي عندما أخذ مقولات تاريخية فقط [= خاصة بفترة تاريخية معينة] مقولات المجتمع الرأسمالي، على أنها مقولات خالصة»^(٢٣).

(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٦٨.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

من الخطأ إذن تطبيق الناحية التاريخية كما صاغ ماركس قوانينها انطلاقاً من المجتمع الرأسمالي تطبيقاً حرفياً على المجتمعات السابقة للرأسمالية. ليكن. ولكن كيف نطبقها تطبيقاً «غير حرفي» على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ وبعبارة أخرى ما هي أهم المعطيات التي يجب الأخذ بها عند تطبيقها في هذه المجتمعات؟

ج - لعل أهم وأبرز ما يطرحه لوكاتش في هذا الصدد هو الكيفية التي يجب أن ننظر بها إلى العلاقة بين البنية القوية والبنية التحتية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وبكيفية انحصار العلاقة بين الوعي الطبقي والتغير التاريخي في هذه المجتمعات، وهذه الإشكالية الثالثة حسب تصنيفنا. يقول بخصوص هذا الموضوع إنه «بالنسبة لمصور ما قبل الرأسمالية وبالنسبة كذلك لنمط سلوك عدد من الفئات الاجتماعية التي تعيش في مجتمع رأسمالي والتي تعتمد في حياتها على أسس اقتصادية غير رأسمالية، فإن الوعي الطبقي لا يكون قادراً، بسبب من طبيعته ذاتها، لا على أن يتخذ شكلاً واضحاً وضوحاً تاماً ولا على التأثير بوعي في الأحداث التاريخية»، ذلك لأنه «من المفردات الجوهرية لكل مجتمع قبل رأسمالي أنه لا يستطيع أبداً إظهار المصالح الطبقة بكامل المصالح (الاقتصادية)». إن نظام المجتمع المؤلف من جماعات مختلفة (etats) [= طوائف دينية، عشائر، «تقالات» حرفية] هو مجتمع يقوم على الواقع الفعلي وهو أنه في البنية الاقتصادية الموضوعية للمجتمع توجد العناصر الاقتصادية مع العناصر السياسية والفنية... إلخ، المحاداً بصعب جداً تبيين كينته. إنه فقط مع حبة البرجولزية التي يعني اقتصاداً زوال النظام الاجتماعي القائم على «الجماعات المختلفة» يصبح ممكناً قيام نظام اجتماعي يكون فيه القريب في المجتمع في طريقه إلى أن يندو تراتبياً طبقياً عاصماً ووحيداً».

وهذا اللائحيز الطبقي الاقتصادي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «يحدد أساسه في الفرق العميق بين النظام الاقتصادي في مرحلة الرأسمالية والنظام الاقتصادي في المراحل السابقة لها. والفرق الكبير لانتباه أكثر من غيره، والذي هو الآن بالنسبة إلينا أكبر أهمية، هو أن كل مجتمع سابق على الرأسمالية بشكل وحدة أقل انسجاماً من الناحية الاقتصادية، بما لا يخفى، مما يكون عليه الحال في المجتمع الرأسمالي، [إذ إن فئاته تتمتع باستقلال ذاتي أكبر كثيراً نظراً لكون الترابط الاقتصادي بينها ترابطاً محدوداً وأقل تطوراً مما عليه الأمر في النظام الرأسمالي: فمقدار ما يكون دور تبادل السلع ضعيفاً في حياة المجتمع ككل وبمقدار ما تكون كل واحدة من فئات المجتمع إما تعيش في اقتصاد ذاتي اقتصادي (كما هو الحال في القرى الجبلية) وإما لا تقوم بشور في الحياة الاقتصادية الخاضعة للمجتمع، أي في عملية الإنتاج مسووماً (كما كان الحال بالنسبة لفئات عامة من المواطنين في المملكتين اليونانية والرومانية)، بمقدار ما يكون الشكل للوحدوي والتناقص التنظيمي للمجتمع والدولة أقل امتلاكاً لأساس واقعي في الحياة الفعلية للمجتمع. فذلك لأن نسياناً من المجتمع يحيا حياة «طبيعية» مستقلة عملياً عن مجرى حياة الدولة». ويستشهد لوكاتش بعبارة ماركس يقول فيها: «إن بساطة النظام الإنتاجي في هذه المجتمعات الكثيرة ذاتياً والتي تبعد إنتاج نفسها باستمرار، وحصل نفس الصورة، وتعتمد بناء نفسها في نفس المكان وبغض الاسم عندما تتعرض للهجوم، يقدم لنا مفتاح مرئيات المجتمعات الأسبوية، ثباتاً يتناقض بشكل لاقت للنظر جداً مع عملية قيام الدولة الأسبوية وسقوطها، تلك العملية المتواصلة المتسلسلة التي تؤدي إلى تغيير الأمر للحكمة فيها باستمرار. إن بنية العناصر الاقتصادية الأساسية في هذه المجتمعات لا تتغير بالزوايج التي تصف بها الحياة». وإلى جانب ذلك القسم من المجتمع الذي قدنا منه إنه يحيا حياة طبيعية مستقلة عن الدولة، هناك قسم آخر يحيا حياة اقتصادية طفولية غامضة، وبالتالي فالدولة وأجهزتها السلطوية التي هي بالنسبة للطبقات المهيمنة في المجتمع الرأسمالي أداة لفرض أسس سيطرتها الاقتصادية، وبالمعنى إن أقصى الحال، لم أداة لتحقيق شروط سيطرتها الاقتصادية بواسطة العنف (كما هو حال الاستعمار الحديث)، ليست بالنسبة له، أممي بالنسبة لذلك القسم من المجتمع الذي يحيا حياة اقتصادية

حقبة، واسطة للسيطرة الاقتصادية على المجتمع بل هي هذه السيطرة نفسها التي تمارس مباشرة وبغون
توسطها^(٢٤).

وهكذا فإذا كانت مهمة الدولة والصيغ القانونية والمستورة [= البنية الفوقية] تنحصر
وظائفها في المجتمع الرأسمالي في تثبيت الترابط الداخلي للتبادل، الذي تكون حركته اقتصادية
محضاً، فإن الصيغ القانونية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «تتدخل، بالمعكس من ذلك، ضرورة
وبصورة تأسيسية في الترابط الاقتصادي. هنا لا توجد مقولات اقتصادية محض - ومعلوم أن المقولات
الاقتصادية عند ملوكس هي «الشكل للوجود وتحديداته له» - مقولات تكشف عن نفسها في الصيغ القانونية
وتقولب في أخرى قانونية كذلك... بل إن المقولات الاقتصادية والحقوقية [= البنية التحتية والبنية الفوقية] هي
في الواقع، بطبيعة من مضمونها ذات، غير متصلة بل متداخلة بعضها مع بعض. إن الاقتصاد لم يبلغ هنا
تعبير مبدئي، وموضوعياً كذلك، مستوى التماثل في ذاته. ولذلك لا تقوم في مثل هذه المجتمعات وضعية يمكن
انطلاقاً منها أن يصبح الأساس الاقتصادي لجميع العلاقات الاجتماعية أساساً يملك وهي الناس (= وضعية
يصبح فيها الوعي الطبقي هو المحرك للصراع). ذلك لأن انقسام المجتمع قبل الرأسمالي إلى
«جماعات مختلفة» - قبائل، طوائف... - «تبقى التبعة المتبادلة بين الوجود الاقتصادي للجماعة وحر
وجود حقيقي رغم عدم تحكمه في وهي الناس، وبين اقتصاد المجتمع بأكمله، كما أنه يثبت الوعي إما في
مستوى الظواهر المباشرة للحال للامتيازات التي يتمتع بها الشخص (فرسان عهد الإصلاح) وإما في مستوى
المضمومية - المباشرة للحال في الأخرى - هذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات (القطاعات
الهيمنة). ويمكن أن تكون «الجماعة» قد تشكلت فعلاً من الوجهة الاقتصادية، ويمكن أن يكون أعضاؤها متدينين
إلى طبقات متمايزة فعلاً من حيث الاقتصاد، ولكنها تحفظ مع ذلك بتلك الرابطة الأيديولوجية (التي هي من
الناحية الموضوعية ليست ذات أساس في الواقع) ذلك لأن الوعي «الفقوي» (= وهي القبيلة، وهي الطائفة)
يتجه بملاؤه بالكامل إلى كل أمر غير الوحدة الاقتصادية الواقعية المحيطة: إنه يتجه إلى مرحلة عثت ثم فيها
كثبت للمجتمع وتأمين امتيازات القنات والجماعات. إن الوعي «الفقوي» يوجهه حاداً تاريخياً حقيقياً بخفي
الصراع الطبقي ويحول مونه وعود الإفصاح من نفسه. ومثل هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها أيضاً في المجتمع
الرأسمالي عند القنات ذات الامتيازات، التي لا تستند وضعيتها الطبقة على أساس اقتصادي مباشر
(التشديد في النص من عندنا).

ونخلص لوكتاش من ذلك إلى القول: وهكذا وفي المجتمعات السابقة على الرأسمالية ليس من
الممكن قط لـ «القوى المحركة الحقيقية» التي تخف وراء الدوافع التي حركت الناس الفاعلون في التاريخ أن
لذلك عليهم جماع ومبهم (ولا أن ينسب إليهم مثل ذلك الوعي بـ). والواقع أن تلك القوى المحركة الحقيقية
تهل خطوة وراء الدوافع الظاهرة كقوى حياء للتطور التاريخي. إن تلك الطبقات الأيديولوجية لا تستند ولا تعبر
عن المصالح الاقتصادية وحدها، إنها ليست مجرد دوافع وشملات للمحركة بل إنها عناصر في الصراع الواقعي
نفسه وجزء لا يجزأ منه^(٢٥).

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت البنية التحتية، الفوقية والنتيجة، في مجتمعات ما قبل
الرأسمالية، متداخلتين بالشكل الذي رأينا، وإذا كان الوعي السياسي ليس مجرد انعكاس
للصراع بل هو جزء منه وأحد عناصره، فكيف يمكن أن نفهم العلاقة بين الفكر والواقع،

(٢٤) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٨٢.

بين الأشكال العليا من الوعي (الفن، الدين، الفلسفة) وبين القاعدة المادية للمجتمع؟

يجيب لوكاتش بأن هذه الأشكال العليا من الوعي هي، على الرغم مما يقوم بينها من اختلاف، عبارة عن «مواجهات بين الإنسان والطبيعة، الطبيعة المحيطة به وطبيعة ذاته نفسه» مع الأخذ بعين الاعتبار أن «الطبيعة» هي نفسها مقولة إيجابية، بمعنى أن علاقة الإنسان معها محددة دوماً اجتماعياً، وبالتالي فالعلاقة التي يقيمها الإنسان معها تتوقف على نوع البنية الاقتصادية القائمة في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أشكال الوعي العليا بمجرد ما تبرز في شكلها للمحدد اجتماعياً، ضرورة كما ذكرنا، فإنها إذ تمارس تأثيرها حسب خصائصها الذاتية وقوانينها الخاصة تحفظ باستقلال أكبر كثيراً من ذلك الذي تحفظ به أشكال «الروح الموضوعي» (= الفكر السياسي الاجتماعي) إزاء الأساس الاجتماعي للكانن الذي كان، ضرورة، الميدان الذي منه انبثقت.

فعلاً، يمكن لأشكال الوعي السياسي والاجتماعي أن تبقى قائمة لزمان طويل بعد زوال القاعدة الاجتماعية التي تدن لها بوجودها، ولكنها حينئذ تبقى عوائل للتطور، ويجب أن تزاح بقوة وإلا فإنها تظل محتضنة داخل العلاقات الاقتصادية الجديدة لتقوم بوظيفة جديدة... وبالعكس من ذلك فإن أشكال «الروح المطلق» (= الفن، الدين، الفلسفة) يمكن أن تبقى - وهذا ما يبرر اصطلاح هيجل، أي تسميته لها بالروح المطلق - تبقى قائمة ومحتضنة بقيمتها ومعاصرتها (= للأجيال المقبلة)، بل محافظة أيضاً بقيمتها كنموذج. وبعبارة أخرى إن العلاقات بين المنشأة والمصدقية (= بين الأصل الاجتماعي للأثر الفني أو الديني أو الفلسفي وبين قيمته في العصور اللاحقة) هي أشد تعقيداً عما عليه الأمر بالنسبة للفكر السياسي والاجتماعي. وهذا ما قرره ماركس حينما كتب يقول: «إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن الفن والكلمة الأخريين كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يولدان فيما نمتة فنية ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كمياد ونموذج لا مثيل لها».

ويضيف لوكاتش قائلاً: «إن هذه القيمة الثابتة للفن، وحقيقته التي تعلو في الظاهر على التاريخ والمجتمع، لرسوان مع ذلك حل الواقع الشالي وهو أنه في الفن هناك قبل كل شيء مواجهة بين الإنسان والطبيعة. إن التوجه الذي يجعله الفن والذي يشكل إحساس الناس بنفسه إلى أبعد من ذلك، إلى درجة أن العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الناس والتي يشكلها الفن تنسلو وقد تحولت إلى نوع من «الطبيعة». وإذا كانت هذه العلاقات الطبيعية هي أيضاً علاقات محددة اجتماعياً، كما بينا، وإذا كانت تتغير بالتالي بتغير المجتمع فإن ما يربسها، مع ذلك، هو جملة من الترتيبات تصل في ذاتها وإزاء التغيرات المتواصلة التي تعترى الأشكال الاجتماعية الحاضرة، مظهراً من «الأبدية» مبرراً على مستوى الذات، لأنها قادرة على أن تبقى قائمة حية بعد التغيرات العديدة والمعقدة أحياناً التي تعترى الأشكال الاجتماعية، مما يعني أن زعمتها تتطلب (أحياناً) تغيرات اجتماعية أكثر صفاً من تلك، تغيرات تنصل بينها عصور بكاملها»^(٢٦).

وبعد، فقد وقفنا هذه الوقفة الطويلة نسبياً مع لوكاتش لأن آراءه تمثل اجتهاداً لا مثيل له في الماركسية. نعم لقد حرص لوكاتش على بناء اجتهاده على «الأصول»، على ملاحظات

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

ماركس وانجلز الخاصة بالمجتمعات الآسيوية والمجتمعات البدائية، غير أن أصالة لوكاتش وجرأته في آن واحد ترجعان إلى أنه لم يتردد في تعميم تلك الملاحظات على جميع المراحل التي تسبق الرأسمالية من جهة وتأكيد الصريح والتكرار، من جهة أخرى، على أن الملكية التاريخية، كما صاغها ماركس وانجلز، محدودة بحدود زمانها ومكانها: المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر. والنتيجة هي أنه عندما يتعلق الأمر ببلدان تقع خارج أوروبا، أو بالبلدان الأوروبية نفسها قبل قيام الرأسمالية، فإنه يصبح من الضروري حيثشة التقييد بمعطيات الواقع حتى ولو أدى ذلك إلى مخالفة متطوق النظرية. أما معطيات واقع للمجتمعات السابقة على الرأسمالية التي يبرزها لوكاتش فيمكن أن نجعلها في الأمور التالية:

(١) إن مؤسسة الدولة والمؤسسات الأخرى التي يتكون منها المجتمع المدني في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مثل القبيلة والطائفة والمذهب الديني... إلخ، كل ذلك لا يشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل إن هذه المؤسسات جميعها، الدولة والقبيلة والطائفة والتجارات الحرفية والفرق الدينية... إلخ، جزء من بنية كلية أهم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والايديولوجي.

(٢) إذا كان الانقسام الفعلي والواضح في المجتمع الرأسمالي بأوروبا خلال القرن التاسع عشر هو الانقسام إلى طبقات، وإذا كان الوعي السياسي في هذه المجتمعات يرتبط فعلاً بالإنتماء الطبقي، فإن الواضح والسائد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية هو الانقسام إلى «جماعات»، تميز عن بعضها بالحسب والشرف أو بالنسب والجاه أو بالمال أو بالحرفة أو بالمذهب الديني (= عصب، طوائف... إلخ)، جماعات تحركها من وراء وفي الحفاء المصالح الاقتصادية نعم، ولكن بما أن الاقتصاد لم يكن قد تطور إلى درجة تجعل منه المحدد للملاقات فإن الوعي الذي يجرى الصراع بين هذه الفئات والجماعات لم يكن الوعي الطبقي، بل «الوعي الفئوي»: المصيبة القبلية، المنصب الطائفي، التضامن الحرفي... ومن هنا فالناس داخل الجماعات التي من هذا النوع يكتفون مشدوعين لا إلى مصالحهم الاقتصادية المباشرة بل إلى مرحلة سابقة من «تاريخ» الجماعة، المرحلة التي ترتبط بها الامتيازات أو الأعباء أو التفضيحات التي تشغل هيكل هذه الجماعة والتي بها تتحدد هويتها.

(٣) ومن هنا كانت الايديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي تميزه الجماعة في حاضرها بل ترتبط، في الأصم الأغلب، بواقع آخر مضى، يمكن أن يكون مختلفاً تماماً. إن الايديولوجيا في مثل هذه الحال لا تعكس دائماً الواقع الراهن بل هي في الغالب مقولة إلى الحاضر من الماضي. وكثيراً ما يكون أسسها الاجتماعي الذي انتهت منه يقع في الماضي وليس في الحاضر. ولذلك فهي بوصفها عرصة وحركة ليست جزءاً من بنية فوقية، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية. وهكذا فالايديولوجيا أو «الحقيقة» مثلها مثل «القبيلة» أو «الطائفة» مثل «المصلحة الاقتصادية» معطيات متداخلة يصعب التمييز فيها بين ما هو قاصرة وما هو انعكاس لها. وبعبارة أخرى إن الصراع الاجتماعي في المجتمعات

السابقة على الرأسمالية لا يأخذ شكل انعكاس للواقع الاقتصادي الذي تعيشه الجماعات لتصارعة، بل يكتسي شكل استمرار لصراعات تجدد أساسها الاقتصادي الاجتماعي في الماضي وليس في الحاضر (قارن الصراع بين الشيعة والسنّة الذي يرجع أساسه الاقتصادي الاجتماعي إلى زمن الصراع بين علي ومعلوية).

(٤) وأخيراً، فأشكال الوعي العليا من فن وقلعة... إلخ، إذا كانت تتمتع في المجتمعات الرأسمالية باستقلال نسبي واضح فإنها في المجتمعات السابقة للرأسمالية ذات استقلال نسبي واسع جداً وعلاقاتها، في فترة زمنية ما، بالعلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة في تلك الفترة علاقات باهتة بل تكاد تكون متعلقة...

تلك كانت أبرز الأفكار التي سجلها لوكتاش في إطار محاولته كتابة كل التاريخ، كما حصل فضلاً. غير أن الستالينية التي كان من أبرز خصائصها أنها أحلت الأيديولوجيا محل العلم واعتبرت كل اجتهد تحريفاً وهرطقة، لم تسمح لأفكار لوكتاش بالنمو والانتشار فبقيت محاصرة ممنوعة إلى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات حين بدأ التحرر من الستالينية... فحينئذ، وحينئذ فقط بدأ الماركسيون «المجتهدون» في الغرب خاصة بكتشفون قيمتها ويستلهمون أفكارها. وقد تزامن ذلك مع ظهور أبحاث واجتهادات مماثلة دفع إليها ظهور واقع جديد، غير أوروبي، واقع «العالم الثالث» الذي تعيش مجتمعاته في مرحلة «ما قبل الرأسمالية». وهكذا ظهرت أبحاث اتخذت من «عالم» آسيا وإفريقيا ومن الحضارات القديمة موضوعاً لدراسات ميدانية لا تخلو من ملاحظات مفيدة بالنسبة لموضوعنا، ولذلك رأينا من المفيد - ودائماً في إطار إشراك القاريه معنا في الخلافات النظرية والمنهجية التي تؤطر جانباً من تفكيرنا - أن نقوم بإطلالة سريعة على بعض القضايا التي أبرزها هذه الاجتهادات، مما له علاقة مباشرة بموضوعنا.

- ٦ -

من الماركسيين «المجتهدين» المعاصرين الذين اهتموا بما نحن بصدد، أعني بعلاقة الفكر بالواقع وبكيفية عامة العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية الباحث الأنثروبولوجي موريس غودليه. ومن جملة القضايا التي يرى أنه من الضروري للفكر الماركسي إعادة النظر فيها، إذا هو أراد أن يساير تطور العلم والمعرفة، قضية «أصل الدولة». ومعلوم أن انجلز كان قد صاغ في كتابه أصل العائلة والطبقة والدولة نظرية تفسر قيام الدولة لأول مرة في المجتمعات «البدائية» بظهور الحاجة إلى تنظيم أعمال الري الكبرى على ضفاف الأنهار التي تعيش فيها تلك المجتمعات (مصر، الهند...). هذه الحاجة التي ولدها الوسط الجغرافي الطبيعي، مما يربط نشوء الدولة بعوامل جغرافية - إيكولوجية. يعترض غودليه على هذه النظرية ويرى أن وجهة نظر كان قد أدلى بها ماركس عرضاً في كتابه ضد موريتز حول نشوء الدولة هي أكثر انسجاماً مع الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة لأنها تجعل ظاهرة الدولة نتيجة لتطور ممارسة بعض الوظائف الاجتماعية وليس لـ «حتمية إيكولوجية» (= حتمية البيئة الطبيعية) كما فعل ذلك انجلز.

ينطلق غودليه إذن من عبارة يقول فيها ماركس: «إن ممارسة الوظائف الاجتماعية هي دوماً ليس التصرف السياسي» ويرى أن هذه الملاحظة تقدم تفسيراً جيداً لظهور سلطة مركزية في قرى جماعية بدائية. ذلك لأن التحول السياسي الذي أدى، في نظره، إلى ظهور المجتمعات الطبقية إنما يرجع إلى تطور السلطة التي تمارسها أقلية اجتماعية (دينية أو غيرها) إلى سلطة تمارس الاستغلال، وبالتالي تطورها إلى هيمنة طبقية مستغلة. ومن هنا، يقول غودليه، فإن فرضية ماركس هذه تفسح المجال واسعاً للبحث، خارج مقولة أسلوب الإنتاج الآسيوي، عن عوامل ظهور الدولة، لأن هذه الفرضية تطرح مسألة عامة هي مسألة تطور الأشكال المختلفة والعديدة من المجتمعات غير الطبقية، المنتظمة أساساً على علاقات القرابة، إلى أشكال من المجتمعات الطبقية، مختلفة ومتعددة، وإلى أنماط من الدولة. وهكذا يصبح أسلوب الإنتاج الآسيوي أحد الأشكال الممكنة التي يتم فيها الانتقال إلى الدولة وليس الشكل الوحيد الممكن، وبذلك تتجنب ابتداع دوغماتية جديدة تقف عند حدود إضافة مرحلة ضرورية أخرى إلى المراحل التي رُسمها ستالين وحصر فيها أنواع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي عرفها تاريخ البشرية (المناعة البدائية، نظام العبودية، نظام الإقطاع، النظام الرأسمالي).

ويشرح غودليه كيف أن السير إلى النهاية مع فكرة ماركس السابقة يفتح أمامنا أفقاً واسعة باعتبار أن الوظائف الاجتماعية المشار إليها ليست فقط تلك التي لها طابع اقتصادي، كأعمال الري الكبرى في المجتمعات «الآسيوية»، بل إنها أيضاً الوظائف الدينية والوظائف التي ترتبط بـ «القرابة». ومن هنا يبدو من الضروري، للقيام بتحليل عميق في الموضوع، توظيف جميع المعلومات والمعارف التي تراكمت من الأبحاث الأنثروبولوجية والأركيولوجية واللغوية والتاريخية... إلخ، فمع ما توفره هذه الأبحاث من معطيات جديدة يجب أن نقارن ونختبر الفرضيات الموروثة من القرن التاسع عشر حول موضوع الأشكال البدائية لتطور الإنسانية. وإذا أرادت الماركسية أن تقوم بدور ريادي في هذا المقام فيجب أن تطور نفسها، ليس بـ «العودة إلى ماركس»، بل بالأخذ بنتائج العلوم المعاصرة. ذلك لأن «العودة إلى ماركس» تعني الاعتماد من جديد على مستوى من المعرفة تم تجاوزه. بينما أصبحت المعارف المعاصرة تطرح ضرورة القيام بإعادة صياغة المفاهيم الأساسية في الماركسية بالصورة التي تجعلها مواكبة للمعارف الجديدة.

وفي مقدمة المفاهيم التي يرى غودليه ضرورة إعادة النظر فيها وتطويرها: مفهوم البنية الفرعية والبنية التحتية، ومفهوم البنية للهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم التنمية التاريخية. وهكذا فإذا كان من الضروري استعمال مفهوم «الأسلوب الآسيوي للإنتاج»، أو أي مفهوم آخر يؤدي نفس المعنى بصورة أحسن، فإنه من الضروري تحليله وتقريره كما فيه من عناصر مية ومواجهته بالتالي بجميع المعارف الجديدة المتوافرة واغناؤه بما يهدف القيام بتحليل جديد لبنات القرابة والبنيات الاقتصادية والبنيات الدينية في المجتمعات غير الطبقية أو التي تعرف انقساماً طبقياً غير متطور.

ومن «العناصر الميتة» التي يرى غودلييه أنه من الضروري التخلّص منها مفهوم «الاستبداد الشرقي»، والتصور السائد في الفكر الغربي عن «قارة آسيوية جلمة على مدى قرون في وضعية وسطى بين المجتمعات الطبقية والمجتمعات غير الطبقية، بين الوحشية والحضارة»، وكذلك التصورات التي نشرها مورغان وبنى عليها انجلز نظرية في «العائلة والطبقة والدولة» خصوصاً منها افتراض وجود مرحلة من «الاختلاط الجنسي» في الحياة الاجتماعية البدائية الأولى للبشرية، مرحلة قام على أثرها نظام القرابة الأمومية (= حيث كانت الأم رئيساً للعائلة) ثم نظام الأبسية (= حيث أصبح الأب هو الرئيس). فذلك لأن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أثبتت أن مفهوم «القرابة» في المجتمعات البدائية لا يشمل علاقات الزواج وحدها بل يشمل أيضاً تلك العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في المكان والاشتراك في الأعمال (= قارن مع ابن خلدون). وهكذا يؤكد غودلييه أنه من الضروري النظر إلى علاقات القرابة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، لا بوصفها علاقات نسب فحسب، بل بوصفها كذلك وعلاقات إنتاج وعلاقات سلطة وتصورات ليدولوجية تنظم جزئياً تصور الإنسان للعلاقة بين الطبيعة والمجتمع. وهذا يعني [يقول غودلييه] بنية تحتية وفوقية في آن واحد. وإن كونها تجمع وتوحد بين وظائف متعددة هو ما يجعلها تقوم بدور البنية المهمة في الحياة الاجتماعية. وهذا يطرح على الفكر الماركسي - كما يقول غودلييه - مشكلة مضاعفة: كيف ينبغي أن نفهم الدور المحدد الذي يقوم به الاقتصاد في الحياة الاجتماعية والدور للمهيمن الذي تمارسه علاقات القرابة في المجتمعات البدائية؟ وفي أية شروط تكف علاقات القرابة عن القيام، في هذه المجتمعات بدور المهيمن لتتزوّد جانباً إلى موقع ثانوي، تاركة المجال لبنيات اجتماعية جديدة، لبنات الدولة، كي تنمو وتتطور وتحتل الموقع المركزي الذي يكون حينئذ قد أصبح شاغراً؟^(١٧)

واضح أن غودلييه يتحدث هنا ليس من موقعه كماركسي «مجتهد» وحسب، بل أيضاً من موقعه كباحث أنثروبولوجي. ومعلوم أن الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة تؤكد بشكل خاص على الفكرتين اللتين نوه بهما صاحبنا، فكرة أهمية الدور الذي تقوم به «القرابة» في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، المجتمعات البدائية القبلية خاصة، من جهة، وفكرة وحدة البنتين التحتية والفوقية في تلك المجتمعات نفسها من جهة ثانية. ولما كان المجال لا يتسع هنا للخوض بتفصيل في هذا الموضوع فلنأخذ مقتصر على الإشارة إلى بعض النتائج التي تجمع عليها الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة، لو تكاد. وكما سنرى فهي نتائج أبحاث مضمّنة جاءت لتؤكد في النهاية ما هو أشبه بـ «البداهيات» في الفكر الاجتماعي العربي القديم.

بخصوص «القرابة» يؤكد كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين أنها، في المجتمعات البدائية القبلية، لا تنحصر في العلاقات العائلية كما هو الشأن في المجتمعات الحديثة، بل أنها تشمل أيضاً ما يقوم في تلك المجتمعات من علاقات سياسية. إن الأشخاص الذين تقوم

Maurice Godelier, «La Notion de «mode de production asiatique» et les schémas (TV) marxistes», dans: *Sur le mode de production asiatique* (Paris: Editions sociales, 1969), pp. 50-54.

بينهم علاقات سياسية خاصة هم أولئك الذين تربطهم أيضاً، بعضهم ببعض علاقات أخرى، أخلاقية أو دينية أو تعليمية... إلخ. وهكذا فالروابط التي تشد الناس بعضهم إلى بعض، في هذه المجتمعات، ليست وحيدة بل هي عبارة عن شبكة من العلاقات تدرج كلها تحت مفهوم «القرابة». فالعلاقات السياسية بين الجماعات تدخل في معنى «القرابة» على الرغم من أن محتوى هذه العلاقات هو من طبيعة تختلف عن طبيعة العلاقات التي تقوم بين الأقارب الحقيقيين. وهكذا فالقرابة هي اللحام الذي يشد النظام الاجتماعي كله. إن العلاقات العديدة التي تربط الناس بعضهم إلى بعض تتطابق هنا مع القرابة المباشرة لتشكيل معها بنية المجتمع برمتها^(٢٨).

لما فيها يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، أعني وحدة البنين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، فيكاد يتفق الأنثروبولوجيون المعاصرون على أن «غياب التمايز بين الأسس المادية للمجتمع وبين بنيته الفوقية هو ما يشكل الطابع المميز للمرحلة «البدائية» في مجموع الحضارات الإنسانية»، وأن كلمة «بدائية» نفسها لم تحظَ بالقبول في الدراسات الأنثروبولوجية إلا لكي تدل على بنية كلية واحدة: ففي الحضارات القبلية لا يبدو الاقتصاد والتنظيم السياسي والطقوس الدينية والأيديولوجيا حل شكل نظم متفردة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب والتي ترجع إلى جانب آخر. إن المجتمع يتكلمه، بكل تأكيد، نظام واحد من العلاقات يتصرف عليه بكونه ينتمي إلى ميدان «القرابة» التي تربط بمسرات مختلفة من النشاط الاجتماعي. إن العلاقات التي تقوم داخل المجموعات القبلية ورون بعضها بعضاً تتميز بكونها متعددة القيمة والوظائف. إنها تتولى تنظيم مجموع الأنشطة الاجتماعية التي تطورت في المجتمعات القبلية [الحديثة] لتتخرج في مؤسسات خاصة. إن القرابة التي هي في الغرب إحدى هذه المؤسسات الخاصة والتي هي محصورة في الجانب العائلي الأصلي من الحياة الاجتماعية، هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع في القبائل البدائية. وهكذا فهنا تعتبر القرابة بنية فوقية من وجهة نظر المادية الكلاسيكية لأنها في المجتمعات القبلية تشكل الأساس الذي تقوم عليه بنيتها. ففي هذه المجتمعات نجد أن «علاقات القرابة التي تقوم بين الأب والابن وبين الزوج والزوجة وبين الأخوة هي علاقات الإنتاج الرئيسية. إنها علاقات قانونية سياسية ودينية. إن الدين هنا هو عبادة الأجداد، والتنظيم السياسي يقوم على سلسلة النسب، والإنتاج يتم في دائرة المحيط العائلي الذي يقوم على الإنجاب للأب»^(٢٩).

وبعد، فهل نحتاج هنا إلى القول إن ما يذكره الأنثروبولوجيون هنا بصدد بنية المجتمع في القبائل البدائية مجرد أمثاباً له ونظائر فيما نعرفه من حياة القبائل المصرية، في الجزيرة وخارجها، قبل ظهور الإسلام وبعد إلى اليوم؟ وإذا كانت نظريات وآراء الأنثروبولوجيين تبرز أهمية الدور الذي تقوم به القرابة وحول تدخلها وتشابك السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية مما يجعل هذه المستويات جميعها مجرد عناصر

Peter, Worsley, «The Kinship System of the Telleusi», cité par: Marshall Sahlbin, Au (٢٨) *cent des sociétés* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 17-18.

فان نظرية ابن خلدون في العصبية، في: محمد جليل الجليلي، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

Sahlbin, Ibid., p. 19.

في بنية كلية واحدة، فإن أهمية هذه «الكشوفات» العلمية بالنسبة لنا ليست في كونها تقدم لنا معلومات جديدة، فللمعطيات التي تبرزها كانت ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا بمثابة بدسيات، بمثابة معارف مبتذلة... إن أهمية دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة بالنسبة لنا كامة أساساً في كونها تخفف من معقول للعوائق المعرفية التي تشرعها الايديولوجيات الغربية المعاصرة بين صفوفنا، عوائق هي أصلاً عبارة عن تصورات ومفاهيم تعبر بهذه الدرجة أو تلك من الصدق، من واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي البرجوازي: مفاهيم البنية التحتية والبنية الفوقية والوعي الطبقي والانعكاس الايديولوجي... إلخ، التي هي مفاتيح قد لا يستقيم التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة بدون توظيفها نوعاً من التوظيف، ولكنها تنقلب إلى عوائق معرفية إذا هي فرضت فرضاً كمقولات ومفاتيح «يجب» أن يقرأ بها واقع مجتمعات أخرى لم تعرف نفس المراحل من التطور التي عرفتها المجتمعات الأوروبية.

إن أهمية أطروحات الأنثروبولوجيا المعاصرة حول «القرابة» ووحدة البنية الاجتماعية وتداخل الدين والسياسي والاقتصادي في هذه البنية كامة في كونها تدفعنا إلى «المصالحة» مع واقعنا، إلى رفع الحصار في وعينا عن مفاهيم وتصورات كان «العلم» الاجتماعي الأوروبي، الخاص بواقع أوروبا، يقدمها فينا قمعاً لكوننا جعلنا منه «العلم» العام المطلق، «العلم» الذي يجب أن يكون كل شيء فينا مطابقاً معه. هذا في حين أن العلم الصحيح يؤكد كل يوم أنه كما لم يعد هناك علم طبيعي واحد تنطبق مقولاته وقوانينه على مختلف العوالم، الأرضية والغريبة والفضائية، فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وصل جميع العصور... لتتحرر إذن من سلطة مقولات الايديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولنعتبرها مجرد مقولات نسبية تعبر عن حالة أو حالات، ضمن أسواق أخرى موجودة أو سبق أن وجدت. إن هذه هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن يتمكن من رؤية واقعنا كما هو، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر، وهل يختلفان اختلافاً نوعياً؟

هناك إلى جانب دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة، المستخلصة من دراسات ميدانية تمت في المجتمعات المسماة بدائية «دروس» من نوع آخر تقدمها لنا دراسات وأبحاث اتخذت موضوعاً لها حضارات الشرق القديم، وهي تمكثنا بدورها من التحرر من نوع آخر من العوائق التي تحول دوننا ودون رؤية كثير من جوانب واقعنا، الماضي منه والحاضر. وفي الفقرة التالية والتي نلجأ فيها نماذج من هذه الدراسات والأبحاث.

— ٧ —

كيف يمكن رصد العلاقة بين الفكر والواقع في حضارات الشرق القديم؟ كيف العمل لربط التراث الفكري في هذه الحضارات بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي كان يؤسسه؟ تلك هي المسألة التي طرحها ايون باتو، أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة بونخارست في

رومانيا^(٣٠)، وحلول التماس بعض عناصر الجواب عنها في دراسة طريقة وظف فيها مفهوم «الأسلوب الخراجي للإنتاج»^(٣١)، ولكن بعد التأكيد على قضايا منهجية أساسية منها ضرورة القبول بهامش كبير من «الاحتمال» واعتبار النتائج تقريبية فقط كلها تتعلق الأمر بدراسة علاقة الوعي الفلسفي بالوجود الاجتماعي، ذلك، يقول بانو: «لأن غير بعض التجليات الروحية [= الدين والفلسفة والفن] بواسطة أسلوب معين من الإنتاج يملك من العقولية ما يملكه تصورها بأسلوب آخر» وبالتالي «فإن كل محاولة ترمي إلى إقامة علاقات محددة مضبوطة مطلقة وتعميمية بين الظواهر الروحية (والفكرية) وبعض المواقع الاجتماعية هي محاولة مصيرها الفشل. إننا لا نعتقد أبداً بأن جميع التجليات وجميع التمايزات التي تظهر في ميدان الأفكار يمكن أن تربط بكل بساطة بالانتماءات الاجتماعية الطبقية. كلا. إن هناك، إضافة إلى ذلك، اختلافات وتنوعات في وجهات النظر الفلسفية بين نفس الفلاسفة الذين يرتبطون بنفس لنشئ الأعمال الاجتماعية. وهناك في الوقت نفسه نوع من «الدوام» والثبات والاستمرار في مجال الفكر، في هذا المجتمع أو ذاك، يبقى ثابتاً عبر جميع التشكيلات الاجتماعية التي تعرفها مسيرة هذا المجتمع. ليس هذا وحسب، بل إننا نلاحظ كذلك وجود أفكار واحدة مترابطة تتداول في المجتمع ككل باستقلال عن انتماءه إلى طبقات اجتماعية. ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن مفهوم عقلية «الجماعات» الذي يدرسه علم النفس الاجتماعي مفهوم يجب أن يؤخذ هنا بين الاعتبار كذلك».

بعد هذه الملاحظات المنهجية يؤكد بانو على وحدة البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات الخراجية، يقول: «إن ما يشكل خصوصية المجتمع الذي هو من النمط الخراجي هو تلك العلاقة الجدلية التي تقوم فيه بين وحدة الدولة/المجتمع، الوحدة التي يؤسسها ما تقوم به الدولة من مهام اقتصادية، وبين الصراع الاجتماعي الذي يقوم بين الأرستقراطية والفلاحين. وطرفاً على الجدلية [= وحدة الدولة / المجتمع من جهة والصراع بين الأرستقراطية والفلاحين من جهة أخرى] يتمكان معاً في إيديولوجيا هذا المجتمع على شكل مجموع كثيف من التصورات والمفاهيم المتنافسة فيما بينها، ومع أن الفصل بين هذين الطرفين غير ممكن نظراً لكون العلاقة التي تربط بينهما علاقة جدلية، فإن الضرورة المنهجية تفرض الكلام عن الواحد منها قبل الآخر. لنبدأ إذن بفكرة «الوحدة» لنعود بعد ذلك إلى موضوع «الصراع».

يقرر بانو أن فكرة «الوحدة» تشكل في ذهن إنسان الشرق القديم إما تحت تأثير وضعيته كعضو في جماعة وإما تحت تأثير حالة المجتمع ككل، والمؤلف من جماعات يشكل كل

(٣٠) Ion Dum, «La Formation sociale «asiatique» dans la perspective de la philosophie orientale antique», dans: *Sur le mode de production asiatique*, pp. 285-307.

(٣١) يقول بانو أنه يفضل استعمال لفظ «خراجي» (Tributaire) بدل الأسيري. وعبرة «أسلوب الإنتاج الخراجي» (Le mode de production tributaire) اقترحها باحث ياباني ماركسي سنة ١٩٢٤ بدلاً من عبارة ماركس التقليدية (الأسلوب الأسيري الإنتاج) وقد تبناه في ذلك باحثون آخرون. والمقصود بوصف هذا الأسلوب من الإنتاج بأنه «خراجي» هو كونه يقوم على نظام ضريبة «الخراج» وهو نظام خاص غوامه إن لذلك أو الامبراطور هو وحده المالك للأرض وإن الفلاحين لهم فقط حق حيازتها والعمل فيها، ولذلك يدفعون للمالك مقابل حيازتهم لقطعة من الأرض خراجاً يبلغ مقداره مجمل فلتن الإنتاج تقريباً بحيث لا يبقى للفلاحين إلا ما يكفيهم لغوتهم الضروري. هنا وقد استعمل سمير أمين في دراساته عن المجتمع المصري عبارة «الأسلوب الخراجي»، بل أنه عتبه على جميع المجتمعات باستثناء المجتمع الإقطاعي في أوروبا خلال العصور الوسطى. انظر لاحقاً.

منها علماً صغيراً، على حدة. ذلك لأن الإنسان في مثل هذه المجتمعات يصادف، عندما يتجه بنظره إلى خروج الكيان الواحد الذي تشكله جماعته، يصادف «الوحدة الشاملة»، نعتي بذلك وحدة البلد الذي يملكه مالك وحيد هو الطاغية (= الحاكم الفرد المستبد). وهذا البلد يبدو لهذا الناظر على شكل دائرتين مركزيتين، إحداهما داخل الأخرى. ويمكن أن نتصور بين هاتين الدائرتين دوائر مركزية وسيطية تمثل قطعة الأرض الخاصة بالجماعة (كما في مصر القديمة) أو بالمدينة (كما في ما بين دجلة والفرات) أو بالإمارة (كما في الصين). وإذا تجاوز إنسان الشرق القديم بنظره مجال حياته الاجتماعية فلأن فكره يتجه نحو الكون ويشرح بين مستوياته فتصورها وفق خط الرؤية الذي يمد به واقعه الاجتماعي، الذي نجدنا عنه، مما يحمله على تصور الكون في صورة عالم واحد. وهذه «الوحدة» - وحدة العالم - التي تشكل هكذا في ذهنه في صورة بنية ذات دينامية، تتكرر فيها الوقائع الخاصة بالحياة في مجتمع من النمط الخراجي.

وهكذا تتكون لدى إنسان الشرق القديم ليدولوجيا تربط بين التصورات الاجتماعية والتصورات الكونية في مفهوم الدولة - التي من النمط الخراجي - ايدولوجيا قوامها منظومة من المفاهيم والتصورات المركبة المتداخلة، هي في نظر بانو من أخص خصائص العقلية التي من النمط الخراجي، تصورات توحد وتجمع بين: (١) الألوهية؛ (٢) الطاغية المستبد؛ (٣) الوظائف السياسية القانونية، وظائف التنظيم (القانون الأخلاقي والديني، القانون السلطوي القمعي) الذي تقوم به الدولة الخراجية؛ (٤) نظام حركة الكون؛ (٥) خصوبة الحقول. وتتأسس الوحدة بين هذه العناصر في ذهن الرجل الشرقي القديم على الاعتقاد في الأصل الإلهي لسلطة الطاغية الحاكم المستبد والاعتقاد في أن القوانين التي يسنها بإلهام من الإله، هي قوانين مكملة بطبيعتها، للقوانين الطبيعية الكونية ومنسجمة معها لأنها هي أيضاً من الإله. وبين وحدة الإرادة التشريعية للطاغية مع قوانين الطبيعة ينتج الخصب، خصب الأرض: هناك وحدة بين الأمر التشريعي الصادر عن الطاغية وبين الحركة الكونية كالتليل والنهار والفصول (وبالتالي خصوبة الأرض) لأنها جميعاً من الله.

والجانب هذا الاعتقاد في دوحدة السماوي والأرضي المرتبطة بالإله، وهي تعكس وحدة الدولة والمجتمع التي يتصب الحاكم الطاغية على رأسها، يشهد المجتمع الخراجي صراعاً بين «الطبقات» المكونة له، صراعاً نجعل أهم معطياته - حسب بانو - في النقاط التالية:

يجري هذا الصراع كما أشرنا قبل بين «طبقة» الأرستقراطية و«طبقة» الفلاحين (فان: طبقة الخاصة وطبقة العامة في الأحيات السلطانية في الثقافة العربية. انظر لاحقاً) وتضم «طبقة» الفلاحين في المجتمعات الخراجية العبيد أيضاً، فهم لا يشكلون طبقة متميزة مستقلة. ولكي يبرز بانو طابع العلاقة بين الاجتماعي والايديولوجي في المجتمعات الخراجية يلجأ إلى مقارنتها بالعلاقة بين الطرفين في المجتمعات القائمة على نظام العبودية. وهكذا فإذا كان العبيد في أثينا وروما قد عانوا من وضعية لا تسمح لهم بالاعتراض ولا بالاحتجاج، أو

قلنا يسمع منهم ذلك، فإن طبيعة كيان المجتمع الخراجي المؤلف أساساً من الفلاحين تسمح بظهور العلاقة بين التناقض الاجتماعي الأساسي والتناقض الأيديولوجي الأساسي (في ميدان الحكمة والفلسفة) بصورة تختلف عما يكون عليه الأمر في المجتمع القائم على نظام العبودية حيث المجتمع طبقتان: «مواطنون» و«عبيد». ففي المجتمع العبودي في أثينا ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة «المواطنين» مما يجعل الصراع الأيديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سبيل هذه الطبقة وحدها، ينعكس الصراعات الجذرية فيها وحدها متجاهلاً تماماً الصراع بين هذه الطبقة وطبقة العبيد. وحتى ذلك الصراع الحاد الذي نشب بين المادية والمثالية في الفكر الفلسفي اليوناني فهو إنما يجد عوامل تحريكه وتأجيجه داخل نفس الطبقة، طبقة المواطنين المالكين للعبيد أو القادرين على امتلاكهم، تماماً مثلما أن الصراع الأيديولوجي بين الديمقراطية والأرستقراطية في روما بين أهل السيف وأصحاب القلم إنما يجري هو الآخر داخل الطبقة نفسها، طبقة «المواطنين». وهكذا فينبينا نجد التناقض الاجتماعي الأساسي يهذي الصراع بين طبقة المواطنين وطبقة العبيد فإن الصراع الأيديولوجي، حتى الحاد منه، إنما يجد أساسه وحركته في الخصومات التي تجري بين الفئات المتعارضة وليس المتصارعة، والتي تنتمي كلها إلى نفس الطبقة، طبقة المواطنين. وبعبارة أخرى أن الصراع الأيديولوجي في المجتمع العبودي (أثينا، روما) لا ينعكس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل إنما ينعكس الخصومات واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين أنفسهم. وإذاً فهناك عدم توافق بين العلاقتين التناقضيتين: علاقة الصراع الاجتماعي بين العبيد والمواطنين من جهة وعلاقة الصراع الفكري داخل طبقة المواطنين أنفسهم من جهة أخرى. وهذا ما يفسر - حسب بانو - كون الخصومات والخلافات الفلسفية لم تصل، لا في أثينا ولا في روما، إلى عمق التناقض الاجتماعي ونواته الحقيقية، إذ لا تصادف أي طرح حقيقي لقضية استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. هذا فضلاً عن غياب صوت ضحايا الاستغلال الاجتماعي غياباً تاماً على صعيد الفلسفة: لقد بقيت الكلمة من اختصاص أولئك الذين لم يكونوا موضوع الاستغلال، لقد بقيت من اختصاصهم وحدهم.

ذلك هو الوضع في مجتمع النظام العبودي. أما في المجتمعات الخراجية فالأمر يختلف: إن الكثرة الكاثرة من الشعب لسخر تكلف من الفلاحين وقد كانوا يشكلون بالفعل الوسط لنفهم لبعض الاتجاهات الفلسفية. وهكذا فلذلك الذين كان يصدر عنهم في المجتمعات الخراجية ما يتم من المعارضة الأيديولوجية لطبقة الأرستقراطية واستبدادها لم يكونوا يمثلون مواقع في صفوف هذه الأرستقراطية نفسها، كما كان الشأن في اليونان، بل كانت مواقعهم في الجهة الأخرى من الحاجز الذي يفصل بين الطبقات الاجتماعية، أي الجهة التي توجد فيها الكثرة الكاثرة من الشعب، الشيء الذي كان يسمح للتناقض الرئيسي الطبقي بين الأرستقراطية الاستبدادية وبين الفلاحين بأن تتردد له أصداً في عالم الفكر. هنا نجد التوافق قائماً بين التناقض الاجتماعي والشكل الأكثر حدة من الصراع الأيديولوجي: فالطبقة التي تقوم بتحريك الفكر الاجتماعي للمعارض هي نفسها الطبقة المستغلة وهي تتمتع بحرية نسبية على عكس العبيد.

هذا عن الوضع الطبيعي بصورة عامة، أما إذا فحصنا طبيعة الاحتجاج الاجتماعي الذي تسجله النصوص الشرقية القديمة فلننا سلاحظ أموراً ذات دلالة: من ذلك ان النقد الاجتماعي الذي نقرأه في هذه النصوص لا يرقى أبداً، حتى عندما يتخذ شكله الأقصى من التمرد، إلى نقد العلاقات الاجتماعية نفسها كما هي قائمة بين المضطهدين والمضطهدين، بل هو نقد موجه فقط للطريقة التي يملكها أولئك الذين هم على قمة هرم المجتمع والسلطة في تأدية الواجبات للبقاء على عاتقهم، ولا يتوجه أبداً إلى الإضطهاد والاستغلال بالذات. ومن هنا ذلك الفرق بين احتجاجات العبيد في النظام العبودي واحتجاجات الفلاحين في النظام الحراجي: ففي النظام العبودي الذي لا يتمتع فيه العبد بأية حقوق قانونية إزاء السيد يتجه العبد عندما يثورون إلى القضاء وضعتهم كعبيد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يعلمون في كثير من الأحيان بأن يصبحوا سادة يملكون عبيداً. أما في النصوص الشرقية القديمة التي يرون أبنائنا - يقول باتو - فلننا نجد التكلم فيها رجلاً له حقوق بما في ذلك حقوق التقاضي، وهو يشتكي من كون حقوقه قد تعرضت للاختصاص. ومع أن له الحق في رفع قضيت إلى القضاء فإنه عينا يمارس هذا الحق، فالقاضي يصدر دوماً حكماً غير عادل. وهكذا فبينما يطمح العبد إلى إلغاء وضعيته كعبد، كما أشرنا، فإن الفلاح في المجتمع الحراجي لا يطمح إلى أكثر من «العدل» الذي يعني تحسين حاله، وفي نفس الوقت الاحتفاظ بموضعية الجماعة التي ينتمي إليها وعلى واجبات الدولة إزاءها (قانون أهمية مطلب «العدل» في الأدبيات السلطانية الفارسية والعربية. انظر لاحقاً).

هناك جانب آخر يبرزه باتو ويتعلق هذه المرة بالموقف الاجتماعي من الآلهة في كل من المجتمع العبودي والمجتمع الحراجي. ففي هذا الأخير يرتبط الاحتجاج على الدولة بالاحتجاج على الآلهة وتوجه النقد لها كما يلاحظ في النصوص البابلية، وذلك بسبب العلاقة المباشرة التي يقيمها الرجل الشرقي القديم بين الحاكم الطاغية وبين الآلهة: الحاكم الطاغية هو المثلث الوحيد، واعتباره كائناً يجمع بين السلطة والملكية يمر إلى إعطائه أبعاداً كونية واعتباره يمتلك أسراراً إلهية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالخصب في نظر الفلاح الحراجي مرهون، كما رأينا قبل، بإرادة الطاغية. ومن هنا ينظر إليه كشريك للسماء في موضوع هو أصلاً من اختصاص الآلهة، أهني للماء والخصب. وهكذا فهذا النوع من الجمع والتوحيد بين الآلهة والطاغية بقود ضرورة إلى التفتي الديني للآلهة. إن تسييس التعامل أدى إلى التعامل بالاحتجاج السياسي، إلى الارتضاع به إلى المستوى الإلهي. ومن هنا ذلك الفرق بين الإلحاد عند اليونان قبل المرحلة الكلاسيكية (أي من طاليس إلى أمبادوقليس) والإلحاد عند شعوب المشرق القديم: فبينما نجد الإلحاد عند اليونان يكتسي صورة تمجيد الآلهة من صفاتها الذاتية، مثل السمع والبصر والعقل... إلخ، الشيء الذي لم تكن له نتائج مباشرة على صعيد الحياة الاجتماعية، نجد النصوص الشرقية تنهم الآلهة بالعجز والعلو للشعب، وقد يؤدي هذا في نهاية المطاف إلى حتم العلاقة الصعبة القائمة بين الطاغية والآلهة إزاء قضية «العدل».

لا شك أننا هنا إزاء ملاحظات جد هامة، ملاحظات استخلصت من دراسة النصوص

الشرقية القديمة، البابلية والمصرية الفرعونية، وهي تدفع الفكر والنظر إلى التحرر من دوافعها المادية التاريخية «الرسمية» التي تجعل الايديولوجيا، هكذا جملة وتفصيلاً، مجرد انعكاس أو تعبير عن الوضع الطبقي. إن العلاقة بين الفكر والواقع تختلف، كما رأينا، من نمط من المجتمعات إلى نمط آخر. ولا شك أن القارئ الذي له إلمام بالاديبيات السياسية السلطانية في التراث العربي (= أنظر لاحقاً: الفصل العاشر) يجد هذا النوع من التفسير أكثر مصداقية من ذلك الذي يلجأ إليه بعض «الماركسيين» العرب الذين يفسرون جميع أنماط العلاقة بين الفكر والواقع بواسطة مقولات المادية التاريخية «الرسمية» فيتخذون من الزوج مادية/ مثالية مفتاحاً لمشكل العلاقة بين الفكر والواقع في جميع العصور، ويحملون من كل ما هو مادي وعلل صمد الايديولوجيا تعبيراً عن الطبقات المضطهدة، ومن كل ما هو «مثالي» فيها تعبيراً عن سلطة الطبقات التي تمارس الاضطهاد. إنه مفتاح مزيف ذلك الذي يفتح جميع الأبواب، فكيف به إذا كان يفتحها في جميع العصور؟

— ٨ —

وفي إطار هذه الإطلاقة على «الاجتهادات» للمعاصرة حول موضوع العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، بين الدولة والمجتمع، بين الفكر والواقع، والتي لا بد أن القارئ الذي تهمة المعرفة العلمية بالواقع الملموس قبل أي شيء آخر، يلاحظ معناكم هي مفيدة الآراء والنظريات التي عرضناها قبل في توسيع الرؤية وتسليح الفكر... في إطار هذه الإطلاقة نعرض هنا لنوع من «الحفرة» المرفقة بفارن فيه ميشيل فوكو^(١) بين المضمون الذي تحمله عبارة «الراعي والرحمة» في الفكر الشرقي القديم والمضمون الذي كان لها في الفكر اليوناني، وذلك في إطار الدعوة إلى نقد جذري لسلطة الدولة ومنطقها في أوروبا الحديثة. وبينما هنا الجانب الذي يخص المشرق القديم لأنه يكمل الصورة التي تعرفنا عليها في الفقرة السابقة.

يلاحظ فوكو، بادئ ذي بدء، أن التصور الذي يحمل من الملك أو الرئيس «راعي» يرعى «الذئب» (= الألفاظ المشتملة في النص الفرنسي هي: الغنم، للماشية، القطيع. أما نحن فنستعمل لفظ «الرحمة»، العربي الذي يفيد أصلاً: الماشية الراعية أو الرحمة. أنظر لسان العرب) ليس من التصورات الشائعة في الفكر اليوناني والروماني. ومع أنه يوجد في بعض النصوص المنسوبة إلى هوميروس مظاهر من هذه التصورات فإنها غائبة تماماً في النصوص الأساسية اليونانية والرومانية المتعلقة بالسياسة، هذا في حين أننا نجد هذا التصور شائعاً بكثرة في حضارات المشرق القديم، في مصر وآشور وفلسطين. ففرعون مثلاً كان يعتبر راعياً: كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تنويحه. أما ملك بابل فلقد

Michel Foucault, «Omnes et singulatus: Vers une critique de la raison politique», (٣٢) Le Débat (Paris), no. 44 (novembre 1986).

كان له أن يتلقب بـ «راعي الناس»، من جملة ألقاب أخرى. ولم يكن لقب «الراعي» خاصاً بالملوك وحدهم بل لقد كان يطلق كذلك على الإله: لقد كان البابليون يعتبرون إلههم راعياً يقود الناس إلى المرعى ويتولى إطعامهم. وفي مصر الفرعونية كان من جملة الأدعية عندهم هذا الدعاء الذي يتوجهون به إلى الإله: «أيا الراعي الذي يسهر عندما ينم الناس جميعاً، أنت الذي تطعم رعيتك بكل ما هو جيد، ويضيف فوكو معلقاً: إن الجمع بين الملك والآله هنا، من خلال إطلاق لفظ «الراعي» على كل منهما، شيء يفرض نفسه لأنها يقومان معاً بنفس الدور: الرعية التي يرعياها هي هي. والملك هو راع بمعنى أنه يسهر على تدبير شؤون مخلوقات الراعي الأكبر: الإله. ولذلك يخاطبون الإله في أدعيتهم قائلين «أيا الرفيق العظيم، أنت الذي تنقذ صبية الأرض وحفظها وإطعامها، أنت رفيقنا إلى المرعى، إنا أنت الراعي لكل خير».

ومن البابليين والمصريين القدامى ينتقل فوكو إلى العبرانيين ليلاحظ أنهم هم الذين وسعوا من استعمال مفهوم «الراعي والرعية» مُضيقين على استعماله خصوصية متميزة: إن يهوه - الله عندهم - هو وحده الراعي لشعبه، أن شعب إسرائيل يرعاه راع واحد هو إلهه يهوه ولم يكن هناك من راع آخر له إلا في حالة واحدة، وذلك عندما كلف الله دلود بجمع «القطيع» (= بني إسرائيل) فأسس ملكاً وأصبح يلقب بالراعي. أما الملوك الأشرار فهم كافرعاة الأشرار: يشتتون شمل الرعية وتركونها تموت عطشاً ولا يجزونها إلا لمصلحتهم (كتابة على أخذ الضرائب وما في معناها). ولذلك فالراعي الحقيقي الوحيد الذي يرعى رعيته حق الرعاية هو يهوه: إله بني إسرائيل. إنه يقود شعبه بنفسه لا يساعده في ذلك إلا الرسل. وفي هذا المعنى يقول أحد شراح «سفر الخروج» مخاطباً يهوه: «غرد شعبك بيد موسى وهارون كما يقاد القطيع من الغنم».

وانطلاقاً من هذه الملاحظات يبرز فوكو الفرق بين «السلطة الرعية» في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان، وذلك من خلال المقارنات التالية:

أ - يلاحظ أولاً أن الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على «قطيع»، على رعية، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني. وهكذا تختلف العلاقة بين الآلهة والبشر هنا عنها هناك: فالآلهة عند الآخرين يملكون الأرض، وهذه الملكية هي التي تحدد العلاقة بين الناس وألهتهم، وبعبارة أخرى إن علاقة الآلهة بالناس تمر عبر الأرض: الآلهة يتصرفون في الناس بواسطة الأرض (المتحكم في الفصول والمحصب وأحوال الناس). فلون تأثير النجوم: التنجيم). أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا «التوسط» في العلاقة بين الآلهة الراعي ورعيته. إن العلاقة بينهما علاقة مباشرة: الإله الراعي يمنح الأرض لشعبه أو هو يجزئها (فلون أرض الميعاد عند بني إسرائيل). وبعبارة أخرى: الآلهة في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطة تصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالآلهة يملك الميعاد وقد يعطيهم الأرض، وقد يلعنهم بها.

ب - مهمة الراعي أن يجمع شمل الرعية ويقودها، وليس ثمة شك في أن مهمة الرئيس السياسي عند اليونان هي أن يعمل على أن يسود الهدوء والأمن داخل «المدينة» وعلى

إشاعة الوحدة والاختلاف فيها. ولكن الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة فرق واضح أيضاً: ذلك أن ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المنتشرون المنتشرون الذين يلبون نداه إذا دعاهم للاجتماع بصوته ووصفه، ولكن ما أن يختفي الراعي حتى ينتشت شمل القطيع/الرعية. وبعبارة أخرى إن وجود «القطيع» كمجموعة واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي ويعمله المباشر كذلك، هذا بينما يختلف الوضع عند اليونان: فالحكيم صولون، المشرع الفاضل، الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان أثينا ذهب وترك وراءه «مدينة» (= دولة) قرية مزودة بقوانين مكتتها من البقاء بعده.

ج - الراعي في الفكر الشرقي يضمن الخلاص للرعية. واليونانيون يقولون أيضاً إن الآلة تنفذ المدينة، وهم كثيراً ما يقارنون الرئيس الفاضل بريان سفينة ينف بها بعيداً عن الصخور فيجنبها الارتطام بها. ولكن الكيفية التي يخلص بها الراعي في الفكر الشرقي رعيته تختلف عن الكيفية التي ينفذ بها الريان سفينة: فالرعاية لا تعني قيادة السفينة وتوجيهها الاضطراب بوصفها كلاً، أي كسفينة، وزمن الاضطراب فقط، بل هي رعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته، كلاً على حدة، يسهر على إطعامه وخلّاصه بوصفه فرداً. نعم إنها رعاية دائمة لأن الراعي يسهر على إطعام قطيعه على اشباع جوعه وإرواء ظمائه. فذلك هو الحفظ الإلهي في الفكر الشرقي القديم. أما عند الإغريق فكل ما يطلب من الآلهة هو أن تجود بالأراضي الخصبة والمغلات الوفيرة. أما تعهد «القطيع» يومياً فهذا شيء لم يكن يطلب منها. ويشير فوكو إلى تعليق لأحد أحبار اليهود على «سفر الخروج» يشرح فيه السبب الذي جعل ييوة يطلب من موسى أن يكون راعياً لشعبه. يقول التعليق: لقد اضطرت ييوة إلى ترك قطيعه لموسى حتى يتفرغ ويذهب إلى البحث عن شاة واحدة ضالة. وبالإضافة إلى هذه الرعاية الفردية فإن الراعي يقود قطيعه نحو غاية محددة: فهو إما يذهب به إلى المرعى وإما يعود به إلى الحظيرة.

د - ويبرز فوكو فرقاً آخر يتعلق هذه المرة بمسألة السلطة ودوافعها: الرئيس، رئيس المدينة عند الإغريق، يجب أن تكون فلولاته لصالح الجميع، وهو يصدر فيها عن فكرة الواجب: فالواجب، واجبه كرئيس، هو الذي يقرض عليه ذلك. وإذا حاد عن هذا وفضل مصالحه الشخصية فهو رئيس سيئ. أما الثواب الذي يناله عندما يقوم بما يفرضه عليه الواجب، من الإقطاع إلى المول من أجل المصلحة العامة، فهو تحييد الشعب له: فالذين يضحون بحياتهم أثناء الحرب، من أجل المدينة، أبطال خياليون محبذون. أما الراعي فهو يصدر في رعايته لرعيته، لا عن فكرة الواجب، بل بدافع «الاخلاص»: هو يخلص لرعيته، يسهر على قطيعه، وذلك شغله الدائم. وفكرة «السهر» هذه مهمة جداً، في نظر صاحبنا، لأنها تعطينا صورتين عن اخلاص الراعي: الأولى هي أنه يعمل لتدبير طبام قطيعه بينما قطيعه نائم. والثانية هي أنه يسهر عليه بعينه التي لا تنام، لا يسهو ولا يغفل عن أي فرد منه. وأكثر من ذلك فهو، ليقوم بهذا النوع من الرعاية، محتاج إلى معرفة كل شاة وفادة عن أفراد قطيعه، وعن الراعي الجيلة وعن تقلبات الفصول ونظام الطبيعة وحاجات كل فرد في

قطيعه . ويستشهد فوكو مرة أخرى بتعليق لأحد الأحيار على «سفر الخروج» يتحدث فيه عن موسى كراع . يقول التعليق : كان موسى يرمي كل شاة على حدة، يبدأ بالشياه الصغيرة أولاً فيعطىها الرطب من العشب، ثم يلي ذلك التي هي أكبر، ثم الكيبريات القلدرات على فم العشب الحشن . ويعلق فوكو على ذلك قائلاً : إن هذا يعني أن السلطة الرعوية تقوم على الانتبه إلى كل فرد من أفراد الرعية .

وينهي فوكو ملاحظاته السابقة بالقول : أنا لا أقول إن السلطة السياسية كانت تمارس فعلاً بهذا الشكل في المجتمع اليهودي قبل سقوط القدس (في يد الرومان)، ولكن ما أريد تأكيده هو أن هذا النوع من التصور للعلاقة بين الراعي والرعية قد انتشر انتشاراً واسعاً في القرون الوسطى والعصر الحديث وكانت له أهمية بالغة . ويواصل فوكو تحليله لأنواع التصور التي سادت في أوروبا المسيحية عن السلطة الرعوية، وفي العصر الحديث عن السلطة المنبئة على فكرة «منطق الدولة» فيلاحظ أن المفهوم الشرقي للراعي والرعية هو الذي انتقل إلى أوروبا عبر المسيحية، وليس المفهوم اليوناني، وأن السلطة، بالتالي، قامت وتقوم في المجتمع الأوروبي على تقنية غريبة قوامها معاملة الأقلية الساحقة من الناس بوصفهم قطعاً يقوده راعٍ من الرعاة، مما يشكل قطعة تامة مع «المنبئة» اليونانية . وبذلك أصبحت «المقبولة السياسية» مختلفة تماماً عما كانت عليه عند اليونان : لقد ترسخت فكرة السلطة الرعوية في القرون الوسطى ثم جاءت بعد ذلك فكرة «منطق الدولة» (في العصر الحديث) ومن فكرة «منطق الدولة» إلى نتائجها المحتومة : التفريد والتجميع : تكريس النزعة الفردية وفي نفس الوقت ممارسة هيمنة كلية شاملة . وينتم فوكو مقالته بهذه العبارة : «إن التصور لا يمكن أن يتغير إلا بالمفهوم، ليس على أنه النتيجة أو تلك [= النزعة الفردية والهيمنة الكلية]، بل بالمفهوم على جندور للمقبولة السياسية نفسها» .

«المفهوم على المقبولة السياسية» معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضارة عما يبررها، عما يضمن الشرعية والمقبولة عليها . وإذا كان فوكو قد انتهى من هذا «الحفرة» في مفهوم الراعي والرعية إلى القول : إن الديمقراطية الغربية المعاصرة تخفي من وراء مظاهرها البراقة «تقنية غريبة» في ممارسة السلطة، قوامها حفة من الرعاة تقود الأغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطعان، فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عموراً في خيرة ما حاجة إلى مثل هذا «الحفرة» لتبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهراً وبجوهراً، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راعٍ واحد يقود الرعية برمتها . يكفي إذن أن نشير، في المقابل، إلى أننا نشي، بسبب كثرة الاستعمال، أن «الرعية» تعني في اللغة العربية نفسها : الماشية، القطيع من الأكباش والنعاج . وقليلاً ما ننتبه إلى أن «الراعي» عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الألهة . وبالتالي : فكما أن «الشرك» في ميدان الدين غير مقبول ولا مقبول فكذلك ينظر الحاكم إلى «المشاركة» في الحكم : أنها ما زالت عبثاً كفرأ والحال في السياسة على الرغم من

شعار «التمردية» الذي يلوح به هنا وهناك. إن التمردية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المقاسمة، مقاسمة السلطة وتداولها.

بعد هذه اللمحة السريعة إلى حاضرتنا، وتلك الجولة الطويلة في الفكر السياسي الأوروبي والغربي عن السلطة العربية، نعود إلى ماضينا. إن رؤية الحاضر بوضوح تتوقف على توافر رؤية أوضح للماضي. إن حاضرتنا، رغم كل مظاهر التجديد والحداثة، امتداد مباشر لماضينا. إن ماضينا ماثل في حاضرتنا أكثر من أي شيء آخر.

- ٩ -

إذا نحن أردنا أن نوجز في كلمات مجمل النتائج التي يمكن استخلاصها من الاجتهادات الغربية المعاصرة في موضوع العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وبالتالي بين الفكر والواقع، في المجتمعات التي تعيش أوضاع ما قبل الرأسمالية، لممكن القول إن هناك ثلاث أفكار رئيسية أكلتها تلك الاجتهادات بـ «الاجماع»:

- الأولى هي القول بوحدة البنتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، أو على الأقل وجوب النظر اليهما كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير وتبادل المواقع.

- الثانية هي التأكيد على دور «الفراشة» في هذه المجتمعات، دورها في النظام الاجتماعي والسياسي، وذلك إلى درجة وجوب اعتبارها في بعض الحالات لا كمجرد بنية فوقية بل كجزء من بنية تحتية تؤثر علاقات الإنتاج أو على الأقل تقوم بدور يرقى في أهميته إلى مستوى الدور الذي تقوم به علاقات الإنتاج في المجتمعات الرأسمالية.

- أما الفكرة الثالثة فهي التأكيد على دور الدين كعقيدة وكنظيم اجتماعي سياسي يعمل مضموناً سياسياً صريحاً أو ضمنياً. ومن الملاحظ أن عنصر الدين، أو «الديني» بالمصطلح الغربي المعاصر، قد أميد له الاعتبار في الأمبيات الغربية الاجتماعية والسياسية، الليبرالية منها والماركسية. إذ أصبحت ظاهرة الأصولية الدينية التي أنصحت عن نفسها في العقدين الأخيرين من هذا القرن وفي أنحاء مختلفة من العالم، أصبحت يمبر عنها بـ «عودة المكبوت»، الشيء الذي يعني أنها كانت تشكل، خلال فترة خمردها وغيابها عن سطح الأحداث، نوعاً من «اللاشعور». وقد استعمل ريميس دويري، كما رأينا قبل، مفهوم «اللاشعور السياسي» للدلالة على جملة من الدوافع السلوكية السياسية والجماعية في مضمونها الدين والفراشة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن إيراد هذه الاجتهادات الغربية المعاصرة لكلية الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القروية والدين في التحرك الاجتماعي والسياسي لا يعني إلغاء العامل الاقتصادي ولا التقليل من أهمية دوره. كلا، إن دور العامل الاقتصادي في الحركة السياسية والاجتماعية والتاريخية شيء مسلم به في الفكر الغربي، ليس منذ ماركس وحسب،

بل وقيله كذلك. والخلاف بين الماركسيين وغيرهم في هذا الشأن يكاد ينحصر في نقطة واحدة هي تأكيد الماركسيين على أن العامل الاقتصادي هو العامل المحدد في نهاية المطاف وفي جميع الأحوال: بمعنى أن الدور الذي تلعبه العناصر الأخرى، كالإيديولوجيا عموماً، إذا كان يحل في بعض الحالات المرتبة الأولى من حيث الأهمية والتأثير فإن ذلك يجب أن يؤخذ على أنه «حالة ظرفية» فقط وأن الذهاب بالتحليل إلى أبعد من المعطيات الظرفية سيؤدي إلى اكتشاف أن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف، ليس فقط لما يحدث من حركة وتطور بل أيضاً للدور الذي تقوم به العوامل الأخرى في مجال الحركة والتطور. أما غير الماركسيين من الباحثين الغربيين الليبراليين فهم يعتبرون القول إن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف للتغيرات التي تسبب فيها العوامل غير الاقتصادية قولاً ينتمي إلى الأيديولوجيا وليس إلى العلم، باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم، حسب وجهة نظرهم، هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره «النظرية». وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم وتصور فضائه وحدوده: المذهب الوضعي، وهو بدوره مذهب ينتمي إلى الأيديولوجيا وليس إلى العلم.

هناك طرف ثالث ينشئ النظرية البنوية فيأخذ بكلية الظاهرة الاجتماعية وبوحدة البنية الفوقية والبنية التحتية من منظور يضع جانباً فكرة «التطور» فلا يعير اهتماماً للتاريخ بل يأخذ الظاهرة كما هي في فترة من الفترات التاريخية، قد تطول وقد تقصر، لأن المهم هو وجود الظاهرة كبنية لها قوانين تحكم تركيبها وبالتالي استمرار وجودها. والثالثون بهذا صنفان: أنثروبولوجيون وماركسيون بنويون. الفريق الأول يطبق هذا المنهج البنوي في دراسة «الشعوب البدائية» خاصة، والفريق الثاني يوسع من مجال تطبيق هذا المنهج ليجعله منهج ماركس «على الحقيقة»: المنهج الذي عالج به ماركس النظام الرأسمالي كما تعرف عليه في أواخر القرن الماضي إذ حلل بنية النظام الرأسمالي فكشف عن قوانينه التركيبية وتناقضاته الداخلية (ومن بين هؤلاء مورييس غودليه الذي نعرفنا على بعض آرائه آنفاً).

ولا ينبغي هنا الاتصال لهذا الجانب أو ذلك بل إن ما يهمنا، أولاً وأخيراً، في بحثنا هذا، هو ما يمكن أن نقدمه لنا جميع الأطراف من «تجهيز» فكري، منهجاً ودقياً، يساعدنا على النظر إلى موضوعنا بروح تحرر من على الاستغالة إلى أقصى حد ممكن من منجزات الفكر العالمي الحديث منه والمعاصر، وهو في جملة فكر غربي، جزمنا على الحفاظ لنا، نحن الباحثين العرب، على الاستغلال التاريخي التام، بتعبير غرامشي، الذي يعني بلغة المفكرين العرب القدامى التعامل مع موضوعنا كـ «مجهولين» وليس كمقلدين.

ومعالجة موضوعنا من موقع الاجتهاد، موقع «الاستغلال التاريخي التام»، تقتضي أن نجعل نصب أعيننا الحقيقة التالية: وهي أن الماركسية علم غربي للمجتمع الغربي وأن الأنثروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، وبالتالي فما تؤكد الماركسية، «الرسمية» منها والمنفتحة، وما تؤكد الأنثروبولوجيا، البنوية منها وغير البنوية، يجب أن ننظر إليه لا كحقائق عامة ونهائية بل كحقائق تعبر، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن

معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف، قليلاً لو كثيراً، عن خصوصية واقعنا العربي. وإنه لما له دلالة خاصة أن نلاحظ أن «الاجتهادات» الغربية المعاصرة، سواء التي تتم باسم الماركسية وداعل حقل اشكالياتها الفكرية أو التي يقوم بها الأثروبولوجيون بمختلف نزعاتهم، لم تتناول المجتمع العربي الإسلامي كمحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة «عامة» ما. هناك محاولات تناولت الشرق القديم وأخرى درست الدولة البيزنطية، وهناك دراسات تناولت للمجتمعات الأفريقية ومجتمعات البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة ومجتمعات أمريكا اللاتينية... الخ. ولكن ليس هناك دراسة تناولت التجربة العربية الإسلامية، أعني التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها، تناولاً علمياً يرقى في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله يصير فعلاً عن خصوصية هذه التجربة. إن الماركسيين العرب الثفليديين يدرجونها ضمن «التشكيلة القطاعية» ويعتبرونها أحد أشكالها لكونها تقع في «العصور الوسطى»، أما «المجتهدون» منهم فهم يجعلونها تندرج تحت مقولة «الأسلوب الآسيوي»، أو الحراجي، «للإنتاج»، وفي كلتا الحالتين لا يفتقر المرء إلا بتأكيدات ايديولوجية، وفي أحسن الأحوال تحتفظ بتشكلياتها كما هي^(٣٣). أما كتابات المستشرقين فهي في مجملها صنف من أصناف «العلم» الغربي الخاص بمجتمعات غير أوروبية، وكثير منها موجه بخلفيات استعمارية، فضلاً عن المركزية الأوروبية الملزمة لهذا «العلم».

وإذن فنحن عندما نبرز نتائج الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التأكيد على كلية

(٣٣) لا بد من الإشارة هنا إلى أطروحات سمير أمين وهي وحدها التي تستحق النقاش من بين كتابات الماركسيين العرب يقول: «إن ما هو جوهرى في الأطروحة التي نطرحها هو أن النمط الحراجي هو الشكل السائد في المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام الميرودية مثله مثل النمط التبادلي البسيط لم يمتد إلى الإنتاج استثنائي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام الاقتصادي هو نمط في الإنتاج يقع في الاطراف بالنسبة للنظام الحراجي، وأنه أضعف وهشاكه ولكنه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لشطور المجتمعات، مرحلة الجاهلية، فإنه كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز نفسه بسهولة راسياً لأوروبا معبرها الخاص». وواضح أن صاحب هذه الأطروحة يخلط نظرية ماركس، فجعل للركز (أوروبا) يقع في الأطراف وجعل الأطراف (آسيا) هي المركز، فالأسلوب الآسيوي للإنتاج الذي جعل منه ماركس حلقة على هامش التاريخ جعل منه سمير أمين ميدان التاريخ بينما جعل من النظام الاقتصادي حلقة تقع خارجة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى طلق سمير أمين مضمون فكرة لينين الشهيرة والمفائلة بأن غيود الرأسمالية يجب أن تقطع في أضعف حلقاتها، طلق هذه المقولة بمضمون رجعي فجعل منها قانوناً عاماً للحاشي (وللأسفل أيضاً): فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لتكون النظام الاقتصادي فيها كان يمثل أضعف حلقاته النظام الحراجي في العصور الوسطى، فكما أن الاشتراكية قامت في روسيا التي كانت «الحلقة الأضعف» في النظام الرأسمالي، فإن الاشتراكية ستقوم اليوم في العالم الثالث وليس في أوروبا للبيب نفسه: النظام الرأسمالي اليوم نظام «عقلي» مركزة أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية... هذا ومع أن هذه الأطروحة يمكن أن يؤخذ عليها التعصب والحيث والتجريد وأنها مجرد قلب للتيق الذي تفرده للركسية الرسمية، فإن اختراق سمير أمين لسياج هذه الماركسية الرسمية يعتبر شيئاً جديداً في الفكر الماركسي «العربي». يبقى بعد ذلك تأكيد هذه الأطروحة من خلال عمل تحليل ملموس يتناول الواقع التاريخي كما هو، وهذا ما لم يقوم به بعد صاحب الأطروحة.

الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنتين التحتية والفوقية فيها، وعلى أهمية دور كل من الدين والقراءة، إلى جانب الاحتفاظ للعمل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التحليل والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، نحن عندما نفعل هذا لا نأخذ بهذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا نفكر فيها من خلال المعطيات التي استقوها منها، بل نحن تأخذ بها لأنها تقربنا أكثر إلى تراثنا، لأنها تعيدنا مرة ثانية إلى ابن خلدون، ولكن لا نكتشف أهمية آرائه ونفزعها بميزان النظريات الغربية الحديثة، كما فعل كثير منا، بل نكتشف هذه المرة، في واقعنا الاجتماعي السياسي المعاصر، حضور نفس المحدثات التي حللها ابن خلدون وجعلها موضوعاً لعلم جديد سماه «علم العمران البشري»، حضوراً لا على نفس الشكل ونفس الصورة، ولكن حضوراً فاعلاً... على كل حال.

والعودة إلى ابن خلدون، اليوم وبالذات، لا يبررها التوافق الذي يمكن أن نلاحظه بسهولة بين نظريته الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية ودراسته لهذه الظاهرة في إطارها الأوسع، إطار العمران البشري بجملة، وتأكيده على دور العصبية، أو القراءة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول والممالك من جهة، وبين ما تمدنا به اليوم الاجتهادات الغربية المعاصرة وما تعطيه من أهمية لهذه الأمور، من جهة أخرى، بل إن العودة إلى ابن خلدون يبررها، أولاً وقبل كل شيء، الواقع الاجتماعي السياسي الراهن، القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشددة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير «رجعي» ولا مستنكر، كما كان الشأن قبل عشرين من السنين فقط.

وإذا كان صحيحاً أن تحليل الحاضر يقدم لنا مفاتيح الماضي، كما يقول ماركس، فإن حاضرننا العربي، الذي يعرف «عودة المكبوت» من عشائرية وطائفية و«خارجية» دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح نُجِئنا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق له أن استخلصها من حاضره، من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها، هو الآخر، «مفاتيح للماضي» ماضي حاضره هو، مردداً: «الماضي أشبه بالآني، من الماء بالماء»^(٣٤).

ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كُلُّ ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون عن «مفاتيح»، فمفاتيح التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك «مفتاح» ثالث، كان حاضراً باستمرار في تفكير صاحب المقدمة وإن لم يعطه إسماعلياً خاصاً: إنه العامل الاقتصادي الذي لم يكن يقدم نفسه زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، كـ «كائن من أجل ذاته» بتعبير لوكاتش، كما كانت تفعل العصبية مثلاً، والذي كان، مع ذلك، يقوم بدور «حاسم» أحياناً، ومن وراء

(٣٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٣٦٤.

سائر. لقد أبرزنا هذا العامل وحدنا طبيعته في كتابنا عن ابن خلدون^(٣٥) وأطلقنا عليه هناك اسم وأسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو أي على انتزاع الفائض من الإنتاج بالقوة، قوة الأمير وقوة القبيلة وقوة الدولة، وقد وصفه ابن خلدون لهذا السبب بأنه «مذهب في المعاش غير طبيعي» لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل يعتمد إما الغزو وما في معناه وإما المعطاء الذي يمنحه الأمير مما جمعه بنفس الطريقة، طريقة الغزو داخلياً وخارجياً، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ووجلاتها فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وعرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المصر ومعهم الأكثر فتعظم لذلك ثروهم ويكثر غنائمهم وتزيد حوائج الترف ومناصبهم»^(٣٦). هذا النمط من الاقتصاد يطلق عليه اليوم إسم «الاقتصاد الريعي» وتسمى الدولة القائمة عليه «الدولة الرعية»^(٣٧).

الاقتصاد الريعي والدولة الرعية؟ أليست جميع الدول العربية اليوم دولاً رعية وشبه رعية؟ إن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على «الريع»: إن لم يكن كمصدر مؤسس يكاد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية، دول الخليج وليبيا خاصة، فعل الأقل كمصدر مكمل وضروري كما هو الشأن في الجزائر ومصر وفي الدول التي تشكل عائدات عيالات المهاجرين نسبة هامة من دخلها مثل السودان ومصر وتونس والمغرب، أضف إلى ذلك الدول العربية التي تتلقى إعانات خارجية، عربية وغير عربية، تشكل عنصراً أساسياً في دخلها مثل الأردن وموريتانيا... ويمكن للمرء أن يتصور مدى أهمية «الريع» في كيان الدول العربية الحالية إذا تصور، حل سبيل الفرض والتقدير، توقف عائدات النفط وتوقف الإعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين. إنه ليس الاقتصاد وحده هو الذي سيصاب بالافلاس بل إن أجهزة الدولة ومشاريع «التنمية» ستصاب هي الأخرى بالشلل التام، ليس هذا وحسب بل إن الطبقة التي عبر عنها ابن خلدون بـ «أهل الدولة وبناتها ورجالها»... ومن تعلق بهم، وهي الطبقة المسيرة والمهيمنة التي تعيش من أعطيات الريع، إن هذه الطبقة التي تشكل طبقة «الحامنة» في الدولة الرعية ستخسف بها الأرض خسفاً.

الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي المشائري، التطرف الديني، ثلاثة «مفاتيح» أو محددات لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها «المفاتيح» التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلنعمل بدورنا على توظيفها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاكلنا الفكرية المعاصرة ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث «الغربية» التي عرضناها في الفقرات السابقة.

(٣٥) الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.

(٣٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٨٧٢.

(٣٧) بخصوص الاقتصاد الريعي والدولة الرعية، انظر: الأمة والدولة والانتعاج في الوطن العربي،

محرر غسان سلامة [وآخرون]، ج ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

وتسائل القارئ وما هي مضامين هذه «المفاتيح» التي يشق عنها حاضرنا العربي اليوم؟

واجب: إن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً برؤية ما لم تكن نراه قبل؛ ما لم تكن نريد أن نراه أو لم تكن نستطيع رؤيته. إن الدوغماية (الماركسية منها والقومية والاعتراية والسلفية) التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعاً وحيداً من الرؤية، أو قل: الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحاً واحداً وحيداً. والدوغماية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من اثنين: إما مفتاح بوليس وإما مفتاح لصوص. وبالفعل كان تعاملنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل «اللصوسي»: كنا إما «ننتطق» بالقوة، قوة القوالب الجاهزة، ليعطينا ما نريد، أي ما تفرره النظرية سلفاً، وإما «ننتطق» منه على عجل ما يروي «ظماناً» لفترة ثم نعود لننتطق ثانية وثالثة لنفس الغرض. أما اليوم فالأمر يختلف، على الأقل من حيث عدم إقبال الناس على مباركة هذا النوع من التعامل، بل يمكن القول إن الأخذ بالتمسدية على الصمد العلمي، وكذا على الصمد العربي، لم يل الأمل قبولها وعدم قمعها، قد جعلنا على المستوى النظري قادرين على أن نرى مفاتيح وليس مفتاحاً واحداً ونعامل معها جميعاً حتى ولو كانت من النوع الذي كنا نعرض عنه من قبل توهمنا منا بأننا نجاوزناه ونخطينا مجال فعله.

و«المفاتيح»، أو المحددات، التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة.

- بـ «القبيلة» نعي الدور الذي يجب أن يميز لما يعبر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بـ «القرابة» (La parenté) عند دراستهم للمجتمعات «البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ «العصبية» عند دراسته «طبائع العصور» في التجربة العربية الإسلامية إلى عهدنا، ونعبر عنه نحن اليوم بـ «العشائرية» حين نتحدث عن طريفة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «ذوي القربى»، الأقارب منهم والأبعد، يدل الاعتداد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في مشاهنا من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الإلتواء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الإلتواء هو وحده الذي ينعين به «الأنا» و«الأخر» في ميدان الحكم والسياسة.

هذا ومن المسلم به اليوم، والواقع الراهن يؤكد هذا من كل جهة، أن «القبيلة» بهذا المعنى حاضرة، بهذه الصورة أو تلك، في كل سلوك سياسي. إنها في المجتمعات الصناعية المتقدمة تشكل أحد مكونات «اللاشعور السياسي» فيها. أما في المجتمعات الأقل تصنيحاً

والمجتمعات الزراعية والرعية فإنها تحتل مركزاً أساسياً ليس فقط على «هامش الشعور» بل في قلب «الشعور» ذاته. فعلاً إنها معطى ميكولوجي، ولكنها أيضاً تنظيم اجتماعي سياسي طبيعي، كلسن أو ظاهر. وهذا هو المضمون الذي أعطاه إرن خلدون لمفهوم «العصبة»، وقد جاءت الأبحاث الأنثروبولوجية لتؤكد ذلك من خلال دراسة دور «القرابة» في المجتمعات البدائية». يقول جورج بالاندريه، مؤسس الأنثروبولوجيا السياسية: «إنه منذ اللحظة التي تتجاوز فيها العلاقات الاجتماعية حدود الوطء العقلية تقوم بين الأفراد والجماعات مناقشة على هذه الدرجة لو تلك من الوضوح: بحيث يعمل كل واحد على توجيه قرارات الجماعة في اتجاه مصالحه الخاصة. وكتيجة لذلك تبدو السلطة السياسية كمنهج للتنافس وكوسيلة لاحتواء». في نفس الوقت، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإذا كانت «السلطة السياسية عالية لكل مجتمع، تعمل على احترام القواعد التي تؤسس وتدافع عنه ضد نقائصه وعيوبه الخاصة» مما يجعلها بالتالي «تخضع لاحتياجات داخلية» فإنها، أي السلطة السياسية، تبدو أيضاً «كتيجة لضرورة خارجية». ذلك لأن جميع المجتمعات الكلية تدخل ضرورة في علاقة مع الخارج. إنها ترتبط، بصورة مباشرة أو على مسافة ما، مع مجتمعات أخرى تعتبرها خارجية وعدواً خطيراً بالنسبة لأمنا وسيادتنا. ويدافع من هذا التهديد الخارجي يعمل المجتمع، ليس فقط على تنظيم دفاعه وتحالفاته بل أيضاً على تعزيز وحدته واتساعه وإبراز خصائصه المميزة»³⁴.

هذه «الاحتياجات الداخلية» التي تحدد السلطة السياسية داخل الجماعة، قبيلة كانت أم مجتمعاً، وتنظيمها، وهذه الضرورة الخارجية التي مصدرها التهديد الخارجي (ولنصف أيضاً: الإغراء والوعود) والتي تدفع الجماعة إلى القيام برد فعل سياسي، هما ما نعنيه هنا بـ «القبيلة» كمحدد من محددات العقل السياسي، وسيتحدد معناها بوضوح أكثر في الفصل الأول من هذا الكتاب.

- وبـ «القبيلة» نقصد الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً أساساً - وليس بصورة مطلقة - على «الخراج» و«الزعم»، وليس على العلاقات الإنتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والقطاعي بالفن والراشالي بالعامل. وبـ «الخراج» نقصد ليس فقط ما نعنيه هذه الكلمة في استعمال الفقهاء المسلمين بل نقصد به جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجبلية. فبدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحاً بالقبيلة والفقيه والحزبية والخراج وما أضيف إلى ذلك من ضرائب ومكوس، سواء أخذ ذلك عبثاً أو نقداً. وبعبارة أهم نقصد بـ «الخراج» هنا Tribut ما يفرضه الغالب على المغلوب من ذهقر وأتولات وضرائب، دائمة أو مؤقتة، سواء كان الغالب أميراً أم قبيلة أم دولة، سواء كان يتولى أخذ ذلك بنفسه أم كان يحصل عليه بواسطة ملتزمين ووسطاء من أي نوع كانوا، سواء كان المغلوب اتباعاً ورعياً للغالب أم كانوا أجنبياً، غنائل أو شعوباً أو دولاً. والفرق بين مفهوم «الخراج» كما نستعمله هنا وبين مفهوم «الضريبة» بالمعنى الحديث هو أن هذه تؤخذ باسم للصلحة العامة وتنوع من الرضي وتتحدد بقانون يدفعها الجميع حاكمين ومحكومين، في حين أن «الخراج» هو، أساساً، مقدار مفروض

Georges Balandier: *Anthropologie politique*, pp. 43 - 44, Quadrige / Presses universitaires de France, Paris 1967.

تفرضه علاقات القرى فيدفعه للخلوب للغالب إذعاناً أو صلحاً دون أن يدفع الغالب شيئاً. أما «الريع» فتقصد به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من «ممتلكاته» أو من «الأمير»، وبصفة منتظمة ويمش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي. فكل دخل خلم (هبات الطبيعة، أعطيات الأمير) لا يندل فيه صاحبه جهداً إنتاجياً ولا هو نتيجة استثمار هو «ريع» سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه.

وهكذا، فنحن نقصد بـ «الغنمة» هنا ليس فقط مصدرها من خراج أو ريع بل نقصد كذلك طريقة صرفها وبالمخصوص للعطاء الذي يعيش منه «أهل الدولة ومن تعلق بهم» بتعبير ابن خلدون. أضف إلى ذلك ما يتج عن العطاء من «عقلية ريعية» تتعارض تماماً مع العقلية الإنتاجية، إذ بينما ترى هذه الأخيرة أن «العائد أو المكسب هو نتيجة لعمل إنسان منظم وكجزء من الجهد أو مقابل لحمل المخاطر يتلجج في تصور متكامل للنظام الإنتاجي» ترى العقلية الريعية في العائد والمكسب «رزقاً أو حظاً أو صدقة... يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية إنتاجية وما يرتبط بها من جهد ومخاطرة»^(٣٩).

واذن فنحن نقصد بـ «الغنمة» ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لها. ونحن إنما استعملنا لفظ «الغنمة» ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأن موضوعنا ليس تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل السياسي: تفكيراً وممارسة. واذن فاهتمامنا بالجانب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون «الغنمة». أنه الاقتصاد مأخوذاً هنا من حيث دوره الفعلي أو للتدخل كمنفعة آنية.

- وبـ «العقيدة» لا نقصد مضموناً معيناً، سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة أيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد، أولاً وأخيراً مفهومها على صعيد الاعتقاد والتمذهب. إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي يقوم، كما هو معروف منذ أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل وعقل جماعة، إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتلصق لا على مقاييس معرفية بل على رموز خيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان. إن الإنسان يؤمن بممزل عن كل استدلال وعن اتخاذ القرار. وقد يتسلل المرء في مسائل المعرفة ولكنه لا يقبل أن يمس في اعتقاده. قد يضحى بحياته من أجل معتقده ولكنه لا يستشهد قط من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية. وكما قال ريتان: «نحن لا نستشهد إلا من أجل الأشياء التي ليس لنا عنها معرفة يهنية: فالناس يؤمنون من أجل آرائهم (= وهي ظنون) وليس من أجل حقائق يهنية، يؤمنون من أجل ما يعتقدون وليس من أجل ما يعرفون. وهكذا فيمجرد ما يتعلق الأمر بالمعتقدات فإن الآلة الكبرى والبرهان

(٣٩) حازم البيلالي: «الدولة الريعية في الوطن العربي»، في: الأمة والدولة والانتعاش في الوطن العربي، ج ١، ص ٢٨٤، والمقتل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ٦٩.

القطع (= عل مسحها والاعلام بها) مما أن غوت من أجلها^(٤٠). ومن هنا اعتقاد الاعتقاد على الرمز والتشبيه والمثاقلة وليس على المبدأ والاستدلال والمحكمة العقلية. والأيديولوجيات، كالعقائد، تعتمد «البيان» وقلما تعتمد البرهان، وكما يقول قرانوسا شاتلي: «ليست هناك أيديولوجيات تعتمد الحجج العقلية وحدها. إن الأيديولوجيات بوصفها محاولات لتنظيم العالم تبحث دائماً عن عناصر للمقارنة كي تؤكد أطروحاتها... إن الصراع الأيديولوجي هو، في الغالب، صراع من أجل التبرار نوع من التشبهات»^(٤١)، ومن وراء التشبهات والأمثال غلّج في السلوك والمقدوة.

وإذا كنا نلح هنا على جانب التملّص في «العقيدة» وليس على نوع مضمونها فلأنّ المهم في كل عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ما تفرره من حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم داخل ما يشبه «القبيلة الروحية»، مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغير هذه وذلك من أجلها من المخلقة... ومن هنا الارتباط العضوي بين «العقيدة» بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود إلى كونها تجد مصدرها في أوضاع اجتماعية سابقة، أي في الماضي. وكما يقول ماكسيم رودنسون فإن من المؤكد أن لضمون العقائد درجة عالية من الاستقلال الذاتي، فبر أن الصورة التي يتم بها تحمل هذا الضمون وتكوينه ومنحه الحياة ونميشه وتثريه هي التي تتأثر إلى أقصى الحدود بتسويات الأساس الاجتماعي^(٤٢)، كما تؤثر فيها أيضاً، وهذا لا ينح أن يكون هناك نوع من التباين بين العقيدة وبين المجتمع الذي تصاهر، فالعقيدة تنقل بصورة حرفية تقليدية لأنها خلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة^(٤٣).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «العقيدة» كما نستعملها هنا، وكما شرحناها أعلاه، لا علاقة لها بالثنائية المعروفة، ثنائية: مادية/ مثالية. فنحن لا نطرح المسألة من زاوية السؤال التقليدي: أيها أسبق، المادة أم الوعي؟ كلا. نحن لا نتحرك في هذا المستوى بل إنما نقصد بـ «العقيدة» فعل الاعتقاد والتمذهب، كما بينا، سواء كان مضمون العقيدة مادياً أم كان مثالياً. فالعمال الذين يضربون عن العمل ويحرمون أنفسهم من أجره يوم لو شهر أو أكثر والذين قد يخرجون إلى الشوارع ويعرضون حياتهم لرحاس الشرطة، هؤلاء العمال يأتون سلوكاً تحركه فيهم «العقيدة» التي يعتقونها والقضية التي يدافعون عنها، وهو سلوك لا يختلف من حيث كونه نضحية من أجل «العقيدة» والقضية عن السلوك الذي يصدر عن ذلك الشاب الذي يتضمن شخصية خالد بن الوليد أو الحسين بن علي والذي يقود شاحنة عملة بالتضجرات يهاجم بها العدو وهو يعرف أنه أول من سيفجره الفيتاميت، لا بل هو يؤمن بأنه يستشهد.

E. Rieu, «Nouvelles études d'histoire religieuse», cité par: Debray, Critique de la (٤٠) raison politique, p. 179.

François Chatelet, Les Idéologies (Paris: Hachette, 1978), vol. 3, p. 20. (٤١)

Maxime Rodinson, L'Islam et le marxisme (Paris: Seuil, 1972), p. 271. (٤٢)

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٦٥.

القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة «مفاتيح» نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محددات «العقل» المياطين لهذا التاريخ: العقل السياسي العربي. وإذا كنا قد تحدثنا عن هذه المحددات بالترتيب المذكور فإن ذلك لا يعني أنها من حيث الأهمية العقلية هي كذلك. إن أهمية هذا المحدد أو ذلك تختلف من حالة لأخرى ومن عصر لآخر. وإذا كان من الممكن القول، إجمالاً، إن العقل السياسي العربي كان يتحدد في العصر الجاهلي بالقبيلة والغنيمة أساساً، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولاً، وإن هذه المحددات الثلاثة قد تداخلت مع بعضها خلال دولة الفتوحات، مع بروز دور القبيلة في العصر الأموي ودور العقيدة في العصر العباسي الأول، فإن مضمون هذه المحددات قد اختلف عن ذلك في العصور اللاحقة. ونعني بـ «المضمون» هنا الجانب الرمزي من خاصة. وهكذا فـ «القبيلة» قد تكون ما يرمز إلى العصية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الموطن أو للثقافة أو للتاريخ، كما قد تكون رمزاً للغنيمة أو تكون «الغنيمة» رمزاً لها، سواء على مستوى مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة. كما يختلف المضمون الرمزي لـ «العقيدة» إذ يتسع أو يضيق باتساع أو ضيق «القبيلة» الروحية»، التي يجسدها. وفي جميع الحالات يبقى فصل الاعتقاد عن المضمون وليس مضمونه. وبعبارة فلسفية يمكن القول مع شيء من التجاوز إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترميزي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف الألماني كانط للمقولات، أي بوصفها مفاهيم أو قوالب - لا نقول قلبية وسابقة على التجربة كما يقول كانط بالنسبة لمقولات «الفهم» - بل نقول: سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتحمده بالطاقة الضرورية له كفعل قضحية وكفعل تحريض. وبعبارة أخرى إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي ولكن مع هذا الفارق وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية بل ببنية رمزية «مكانها» ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور بل مكانها في «المخيل الاجتماعي». إنها عبارة عن «الاشعور سياسي» يحرك هذا المخيل الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد.

هذا عن محددات العقل السياسي العربي في الحضارة العربية الإسلامية، موضوع بحثنا. أما تحليلاته فهي صفان: نظرية وعملية. أما النظرية فهي الأيديولوجيا السياسية وقد عرضنا لها في فصول خاصة (القسم الثاني من الكتاب). وأما العملية، وهي الأحداث السياسية، فقد عرضناها موزعة حسب نوع التحديد الغالب فيها: فما كان يتحدد بالعقيدة أساساً عرضناه تحت عنوان «العقيدة»، وما كان يتحدد بالقبيلة أدرجناه تحت عنوان «القبيلة» وهكذا... وبالجملة تختلف أهمية هذا المحدد أو ذلك حسب ما إذا كان الأمر يتعلق بمرحلة «الدعوة» أو بمرحلة «الدولة». ففي مرحلة الدعوة - سواء الدعوة المحمدية أو الدعووات الإصلاحية الأخرى التي تستلهمها والتي عتق التاريخ العربي كثيراً منها - يكون الدور الأساسي لـ «العقيدة». أما في مرحلة الدولة فالدور الرئيسي تقوم به «القبيلة» في طور النشأة، أما الأطوار الأخرى اللاحقة فالحرك الأساسي فيها هو «الغنيمة». هذا بشكل إجمالي عام. أما ما يسمى بـ «التحديد النهائي» فهو لـ «العقيدة» عند صاحب الدعوة وجماعته الأولى، أما

عند خصومه، وكنا في مرحلة الدولة بمختلف أطوارها، فهو لـ «الغنيمة»، وغالباً ما نبهنا إلى ذلك في حينه.

هذا ولا بد قبل أن نختم هذا للدخل، الطويل المتوج^(٤٤)، من تسجيل ملاحظتين: الأولى تتعلق بمسألة البداية. لقد اتخفنا من عصر التكوين، العصر العباسي الأول، بداية لتكوين العقل العربي - العقل «المجرد» - عقل تيويب العلم وتكوينه وإنتاجه. وقد برزنا هذا الاختيار بما فيه الكفاية في الجزء الأول من هذا الكتاب^(٤٥). أما بالنسبة لـ «العقل السياسي» في الحضارة العربية الإسلامية فقد جعلنا البداية هي انطلاق الدعوة المحمدية. وهذا شيء يفرض نفسه، فموضوع العقل السياسي هو الممارسة السياسية المنظمة وليس إنتاج المعرفة المتقدمة للفتنة. والممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام. وقد بينا في الفصل الأول كيف أن خصوم الدعوة المحمدية قد مارسوا السياسة ضدها منذ مراحلها الأولى لكونهم رأوا فيها مشروعاً سياسياً يهدد مصالحهم ونفوذهم.

أما للملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التي اعتمدناها. لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: أولاً لأن النص التاريخي نص سياسي، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة...) أو كان خطاباً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استنار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي. ثانياً لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري، فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة «على بياض» - بدون استشهادات ولا إحالات - لا تكون كافية ولا في ما من من «إطلاق الكلام على هواه» إلا إذا كانت النصوص معروفة ومندولة، وهذا ما ليس متوافراً لدينا بعد. لنضف أخيراً الهاجس التربوي الحاضر في مختلف كتاباتنا. إن هذا الكتاب ينتجه بالخطاب، مثله مثل كتبنا الأخرى، إلى قطاع واسع من القراء معظمهم طلاب أو في حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استنار النصوص استناراً منهجياً لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذي يفتح أمامهم آفاقاً جديدة، ولذلك حاولنا الجمع بينهما.

هل نحتاج إلى القول إن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتفه حتماً ما يكتف كل عمل مماثل من قصور ونقص وأخطاء.

عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلاً لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقل وأصغر. والله ولي التوفيق.

الدار البيضاء

كانون الثاني/يناير ١٩٩٠

(٤٤) كان هذا للدخل في الأصل موزعاً على مقدمة ولوحة فصول كانت تشكل القسم الأول من الكتاب ثم عدنا فاختصرنا ذلك كله في هذا للدخل رغبة في التخفيف من ضخامة الحجم وتكاليف الطبع.

(٤٥) الجليلي، تكوين العقل العربي، القسم الأول، الفصل الثالث.



القِسْمُ الْأَوَّلُ
مَحَادِثُ

الفصل الأول

من الدعوة إلى الدولة :

العقيدة

- ١ -

هدفنا من هذا الفصل ليس عرض العقيدة الإسلامية فهي معروفة، والكتاب موجه إلى العرب والمسلمين وهم جميعاً يعرفونها، على الأقل في أصولها العامة. ما يهمنا من الدعوة المحمدية هنا هو المظهر السياسي فيها. ولكي نكون أكثر وضوحاً، ورفضاً لكل غموض أو التباس، نقول منذ البداية إننا نقصد به المظهر السياسي في الدعوة المحمدية؛ ما كان لها من دور في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي للجماعة الإسلامية الأولى من جهة وما أثارت من ردود الفعل ذات الطابع السياسي لدى خصمها، الملا من قريش، من جهة ثانية. أما مسألة ما إذا كانت الدعوة المحمدية قد حملت منذ مطلقها مشروعاً سياسياً معيناً، هو ذلك الذي حلقت، أي إنشاء دولة من العرب تقوم بغزو فلوس والروم... إلخ، فهذا من الأمور التي وفيها نظره، كما يقول القدماء.

فعلاً، تذكر المصادر التاريخية ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على «كنوزهما». يروي المؤرخون عن شخص اسمه حنيفة الكندي أنه قال: «كنت لسراً تاجراً تقدمت مكة، أهدى الحج، فأتيت العباس (عم النبي)، فبينما نحن عنده إذ خرج رجل فقام تجاه الكعبة يصلي، ثم خرجت امرأة تصلي معه، ثم خرج غلام يصلي معه، فقلت: يا عباس ما هذا الدين؟ فقال: هذا محمد بن عبد الله ابن أخي زعم أن الله أرسله وإن كنوز كسرى وقصر سقنح عليه، وهذه امرأته خديجة أمتت به، وهذا الغلام علي بن أبي طالب آمن به. وأيم الله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على هذا الدين إلا هؤلاء الثلاثة. فقال: حنيفة: ليتني كنت رابعاً»^(١).

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨).

واضح من هذا الخبر أن الدعوة للمحمدية قد انصهت عن مشروعها السياسي، وهو الاستيلاء على «كنوز كسرى وقيصره» (دولة فارس ودولة الروم البيزنطيين) منذ أيامها الأولى، أي منذ أن كان عدد المؤمنين بها ثلاثة فقط: الرسول وزوجته خديجة وابن عمه علي بن أبي طالب الذي كان يعيش معه في بيته طقلاً في حدود العاشرة من عمره. ولكن هذه الرواية عرضة للعلم فيها، ذلك لأنها تذكر في معرض الحديث عن «أول من أسلم». وهذا موضوع أثير لاحقاً، في أوائل العصر الأموي حينما قام الخلاف بين «أهل الجماعة» وبين «الشبهة» حول أيها كان الحق بأن يختلف النبي: أبو بكر أم علي. ومن جملة «الأدلة» التي يزكي بها كل طرف رأيه «السبق» إلى الإسلام. ومن هنا انقسم المسلمون، أصحاب التواريخ والسفر، إلى فريقين: فريق يقول بأن أبا بكر كان أول من أسلم من الرجال، وهم السنة عموماً، وفريق يقول إن أول من أسلم بعد خديجة هو علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم الشيعة. والرواية التي أثبتنا بها أصلاء واضح فيها أنها إنما تريد أن تقرر أن علي بن أبي طالب هو أول من أسلم من الذكور، وبالتالي فهو الحق بأن يختلف النبي. أما العناصر الأخرى في الرواية بما في ذلك «كنوز كسرى وقيصره» فهي ليست من أجل ما تنطق به بل من أجل ما «تشهد له».

غير أن هذه الرواية ليست الوحيدة التي تشير إلى «كنوز كسرى وقيصره»، أي إلى ما يمكن أن يعتبر المشروع السياسي للدعوة المحمدية. ذلك أن كتب السيرة تذكر، في سياق مختلف تماماً، أن النبي (ص) قال لأزعياء قريش عندما ذهبوا يشكون منه إلى عمه أبي طالب، قبيل وفاة هذا الأخير: «كلمة واحدة تظنونها تفتكون بها العرب وتدين لكم بها العجم»^(٢) (كلمة «لا إله إلا الله»: اعتناق الإسلام. فرفضوا). وتذكر نفس المصادر أن أبا جهل بن هشام وهو من ألد خصوم الدعوة المحمدية، قال لجماعة من قريش التي كانت معه يوم ذهبوا لقتل الرسول (ص) ليلة الهجرة إلى المدينة: «إن محمداً يزعم أنكم إن تابعتوه حل أسره كتتم ملوك العرب والعجم»^(٣). ويروي المفسرون بصلد قوله تعالى: «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء» (آل عمران ٢٦/٣): «إن رسول الله (ص) حين افتتح مكة وغدأ بمكة ملك فارس والروم، فقال المنافقون واليهود: عيات هيئات من أين لمحمد ملك فارس والروم، هم أعز وأمنع من ذلك»^(٤).

وهناك من الأخبار والروايات ما يقدم النبي (ص) في صورة الفلزي «الفاتح» من ذلك حديث ينسب إليه فيه أنه قال: «جعل يزني تحت ظل رجلي»^(٥). ومن ذلك أيضاً ما يروي

(٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤١٧.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٦٧.

(٤) أبو القاسم جلال الله عمود بن عمر الزنجشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل، ٤ ج (بيروت: دار الفيل، [د.ت.]]، ج ١، ص ٤٢١.

(٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٦٥.

بصدد مفاوضاته مع القبائل التي كان يعرض نفسه عليها بعد أن أيس من قومه قريش: فقد عرض نفسه على بني عامر بن صعصعة وشرح لهم دعوته، وقد أجابه رجل منهم قائلاً: «لأريت إن نحن بليستك على أمرك ثم أظهرت الله على من عاقبك ليكون لنا الأمر من بعدك. قال: الأمر في يمينه حيث يشاء. فقال له: أفتتشفن تحزونا للعرب دونك، فلما أظهرت الله كان الأمر لقريش، لا حاجة لنا بأمرك. فلبوا عليه»^(١). وهناك روايات أخرى حول مفاوضات سياسية من هذا القبيل ستذكرها في حينها.

إذن: تجمع الروايات على ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ مطلقها وبقيت محظطة به وتعمل من أجله إلى أن حقيقته. ومع ذلك فنحن نتحفظ من أخذ هذه الروايات كأساس للحكم بأن الدعوة للمحمدية كانت ذات مشروع سياسي منذ البداية يتمثل في إنشاء دولة عربية والقيام بفتح أراضي فارس والروم. ذلك لأنّه يجوز أن تكون هذه الروايات التي دونت بعد قيام الدولة العربية الإسلامية وفتح أراضي فارس والروم تتحدث عن الدعوة المحمدية من منظور ما حقيقته عندما تحولت إلى دولة. والحديث عن الماضي، أو بصيغة الماضي، بواسطة ما حصل في الحاضر، نوع من «التجاوز» سائد في كلام العرب.

ومهما يكن، وسواء كان هذا الاعتبار كافياً لتبرير تحفظنا أم غير كاف فإننا سنحفظُ الدعوة المحمدية جوهرها وروحها، أعني كونها دعوة دينية أولاً وأخيراً، إذا نحن أخذنا تلك الروايات والأخبار على حقيقتها، وهي تقدم لنا الرسول (ص) كقائد عسكري أسس إمبراطورية. كلا. إن الرسول كان يؤمن إيماناً عميقاً لا يتزعزع بأنه نبي يوحى الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالة، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك. ثم إن الإسلام، وأعني الاستجابة للدعوة المحمدية، كان شرطه الضروري والكافي ولا يزال: «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر». وليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولاً وأخيراً، ما يفيد أن الدعوة للمحمدية دعوة تحمل مشروعاً سياسياً معيناً. نعم هناك آية الإذن بالقتال، وقد نزلت عندما كان النبي يستعد للهجرة إلى المدينة بعد اتفاقه مع أهلها على أن ينصروه ويحاربوا معه: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنَّهُمْ يُخْرِجُوا مِنَ دِينِهِمْ مَنْ هَارَبَهُمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ، وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَى النَّاسِ يَتَفَرَّقَ كُلُّ مَثَلٍ وَابَّعَ وَبَيْعَ وَصُلُواتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْخَرُ فِيهَا أَسْمَاءُ كَثِيرَةٌ، وَلِيُنْشَرْنَ لِلَّهِ مِنْ بَصَرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ، الَّذِينَ إِن مَنَافَهُمْ فِي الْأَرْضِ قَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَآمَنُوا بِالمُرُوفِ وَهُمْ مِّنَ الذِّكْرِ وَهُوَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ» (الحج ٢٢/٣٩ - ٤١). ولكن التمكن والنصر هنا هما للذين وليس لمشروع سياسي يمكن الحديث عنه بمجزل عن الدين.

هذه التحفظات لا تمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوع ما. ذلك لأنّ خصوم هذه الدعوة، وهم الملا من قريش، قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٥.

فأرسوا السياسة ضدها. انهم رأوا فيها دعوة تستهدف الاطاحة بما كان يشكل أساس كيافهم الاقتصادي، وبالتالي سلطتهم السيادية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى ولو كانا صادرين من موقع «المقيدة» فقط كما فعلت الدعوة للمحمدية، معناها الدعوة للاطاحة بما كان يشد القبائل العربية إلى مكة للحج وما يرتبط به من تجارة، وبالتالي القضاء على مصدر سلطة قريش، سلطتها الاقتصادية والسياسية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من الممكن أن تبقى الدعوة المحمدية «سلبية» أمام ممارسة قريش للسياسة ضدها، بل لقد كان من الضروري، وهذه هي سمة الحيلة، أن تحاربها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جهة أسلحتها. وذلك ما حصل فعلاً.

وهذا من هذا الفصل هو إبراز هذين الجانبين معاً، على مستوى ما ندعوه هاهنا بـ «المقيدة»: نقصد إبراز «السياسي» فيها هو ذبني، في طرفي الصراع: الدعوة المحمدية والمقاومة القرشية لها.

- ٢ -

مرت الدعوة المحمدية، كما هو معروف، بمرحلتين رئيسيتين في مسار تطورها من مجرد الدعوة إلى تأسيس دولة: مرحلة مكة ومرحلة المدينة. وبما أن القرآن قد نزل مُنجزاً، أي مقسماً إلى أجزاء (آيات وسور) نزلت، في معظمها، بمناسبة حوادث ووقائع، فقد انقسم القرآن أيضاً إلى قسمين: قسم نزل بمكة وقسم نزل بالمدينة. كانت مرحلة المدينة كما سنرى هي مرحلة تأسيس دولة المؤمنين بهذه الدعوة، ولذلك كان الخطاب فيها إلى «الذين آمنوا» خاصة، أي إلى الجماعة الإسلامية التي تشكلت من المهاجرين والأنصار مكونة نواة «الأمة» التي قامت فيها وعليها «الدولة». أما في مكة فقد كان الخطاب فيها بعبارة «يا أيها الناس»^(٧) خاصة، والمقصود صلياً هم سكان مكة لا بوصفهم قبائل بل بوصفهم أفراداً يطلب منهم الإيمان بمحمد (ص) وبما أنزل عليه والانضمام إلى من سبقوهم في الإيمان، إلى أصحابه أو صحبته، الذين كانوا قد أخذوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى.

دور «المقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي في هذه المرحلة يجب أن يلتصق أساساً عند هذه الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت وجاهة روحية، بمعنى أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الإيمان بالله وبعمله وبما يوحي إليه. إن هذا لا يعني أن «المقيدة»، لم يعد لها دور في مرحلة الأمة/الدولة، في المدينة. كلا. كل ما في الأمر هو أنه في المرحلة المكية لم يكن هناك ما يجمع بين أفراد الجماعة الإسلامية التي كانت آخذة في

(٧) وضع القدماء مقاييس للتمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني من ذلك قولهم إن ما كان من القرآن بـ «يا أيها الذين آمنوا» فهو مدني وما كان بـ «يا أيها الناس» فهو مكّي. انظر مثلاً: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.] ج ١، ص ١٨٨).

التكون غير «العقيدة». أما «القبيلة» و«الغنيمة»، خلال هذه الرحلة - للكية - فإن دورهما كان أكثر تأثيراً ويزوفاً في صفوف «الأخوة» الخصم: اللأ من قريش. وإذن فـ «العقيد» السياسي العربي كان يتحدد في المرحلة للكية من الدعوة للحملة كما يلي: «العقيدة» في طرف، و«القبيلة» و«الغنيمة» في طرف آخر. والصراع السياسي بين الطرفين كان في جملة عبارة عن صراع العقيدة مع «القبيلة» و«الغنيمة»، ولكن دون أن يعني ذلك غياباً مطلقاً لهاتين في صف «العقيدة». لقد كان لها شكل من الحضور، الجاهلي بالنسبة لـ «العقيدة» إلى جانب دورهما الأساسي السلي المضاد كما ستبين ذلك في حته. أما الآن فيهمنا في هذه الفقرة أن نتعرف عل الكيفية التي مارست بها «العقيدة» دورها في تكوين الجبهة الإسلامية الأولى وعطها السياسي.

نخبرنا كتب السيرة النبوية أنه بينما كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي... يتحنث (أو يتحنف، من الحنيفة، أي يجاور ويتعبد) في غار حراء قريباً من مكة، كعادته شهراً من كل سنة، «وكان ذلك مما تحنت به جريش في الجاهلية»^(٨)، إذا به ذات يوم، وقد بلغ أربعين سنة من عمره، يسمع، بينما كان نائماً هاتفاً يهتف به: «اقرأ»، فيجيب: «ماذا اقرأ؟»، فقال ذلك الهاتف: «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم» (١ سورة العلق ١/٩٦ - ٥)». وعندما انتهت هذه التجربة الأولى التي كانت شديدة عليه هب من نومه فخرج من الغار إلى وسط الجبل، وإذا به يسمع صوتاً من السماء يقول: «يا محمد، أنت رسول الله ولنا جبريل»^(٩).

أخبر محمد زوجته خديجة بما حدث فصدقته وكانت أول من آمن. ثم شاع الخبر في مكة فكان من أهلها من تلقاه بنوع من التحفظ، وكان منهم من واجهه بسخرية واستهزاء فقالوا عن محمد إنه كاهن أو ساحر أو مجنون، فجاء جبريل بحمل الرد على هؤلاء في صحيفة قسم وتأكيذ: «ن، والقلم وما يسطرون، ما أنت بنعمة ربك بمجنون، وإن لك لأجرأ غير ممنون، وإنك لعمل خلق عظيم، فاستمر ويصررون، بل أنكم المقصود، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» (٢ القلم ١/٦٨ - ٧). وبينما كان محمد (ص) «مُزْمَلاً» متلفاً بشابه يفكر في هذه التجربة التي ملكت عليه كل نفسه، إذا بجبريل يأتيه مرة أخرى ليخاطبه: «يا أيها المرسل قم الليل إلا قليلاً، نصفه أو انقص منه قليلاً، أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً، إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً، وهل هناك أثقل من القول الذي يحمل «الأمر والنهي» التي هي تكاليف شاقة تثلة عل المكلفين»^(١٠).

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٥.

(٩) الرقم الأول قبل اسم السورة يشير إلى ترتيب السورة حسب تاريخ النزول والثاني إلى ترتيبها في النسخ والمرقم أو الأرقام التالية له تشير إلى الآيات. وقد احتملنا في ترتيب السور حسب تاريخ النزول على كل من: الزركشي، نفس المرجع، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السوطي، الإيجان في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الحلبي ولولاند، ١٩٥١)، وهو ترتيب قديم ولكنه مفيد.

(١٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٧.

(١١) الزنجشيري، الكشف عن حقائق النزول وهوون الأطول في وجوه التويل، ج ٤، ص ١٧٥.

ثم يطلب منه أن يواصل ذكر ربه ولا يحتم بالمستهزئين من قريش: ﴿ولفكر اسم ربك وتبذل إليه نبيلاً، رب الشرق والغرب لا إله إلا هو فلقطه وكيلاً، وأصبر على ما يقولون وأهجرهم هجراً جيلاً﴾ (٣/ المزمل ١/٧٣ - ١٠)، أي انصرف عنهم وتجنب الاصطدام معهم. إن هذا يعني أن الدعوة يجب أن تبقى في هذه المرحلة سرية ومسألة.

ولكن قريشاً لا تكف عن الكلام في مجالسها، فحدث النبوة ليس بالحدث الذي يسمع الناس عنه في الصباح لينسوه في المساء. لقد حصلت قريش إذن الكلام فيه والتعليق عليه، فكان منهم من قال إنه نوع من الكهانة وكان منهم من قال إنه السحر بعينه. وسمع محمد (ص) ذلك ويشق عليه الأمر فيذهب قاصداً منزله حسب رواية، أو غار حراء حسب رواية أخرى، ويتدثر بثيابه كما كانت عاداته عندما يعاني من موقف صعب فيأتيه جبريل بحمل إليه هذه المرة الأمر بالشرع في بث الدعوة: ﴿يأتيا للفر، قم فأنفر، وربك كبير، ولهابك ظهر، والرجز فأهجر [الأمم]، ولا تمنن تستكثر [لا تعط شيئاً من هباته أو صبر على الأذى لتطلب أكثر منه]، ولربك ناصر، فلما نهر في النافور، فذلك يومئذ يوم عيب، على الكافرين غير يسير﴾ (٤/ المدثر ١/٧٤ - ١٠).

ويسترسل الوحي على هذا النوال: آيات قصيرة وقليلة تتخاطب محمداً (ص) تؤكد نبوته وتشهد بسلامته مما يرمونه به وترد على ما يتعرض له من شتم أو طعن. ثم ينقطع الوحي بعد ذلك لفترة، تقدرها الروايات بستين ونصف^(١١)، ويشهد وقع ذلك على النبي (ص) وعلى زوجته خديجة التي لم تتألك من القول اشتقاقاً عليه: «ما لرى ربك إلا قد قلاك»^(١٢)، أي تركك وتخل عنك. ويتكلم الناس في ذلك ومنهم زوجة عمه أبي لهب، واسمها أم جميل وهي أخت أبي سفيان، وكانت من المستهزئين به، فقالت له: «إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك»^(١٣). ولكن رجاءها سيخيب. لقد جاءه جبريل بسورة الضحى تحمل إليه القسم بأن الله ما ودعه وما قلاه: ﴿والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعت ربك وما قلى، وللاخرة خير لك من الأولى، ولما يوفى يعطيك ربك فترضى، ألم يجدك يتيماً فاوى [مات أبوه وهو جنون في بطن أمه وماتت أمه وهو ابن ثلثي سنين فكفله عمه أبو طالب] ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك ضاللاً فاهدى [أخذه بلال خديجة زوجها]، وكانت غنية تستأجر الرجال في مالها، وقد بلغت حسن سلوكه فعرضت عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجراً ففعل، ثم تطور الأمر إلى أن عرضت عليه الزواج فقبل وكان ذلك قبل نزول الوحي عليه وعمره خمسة وعشرون عاماً وعمرها هي أربعون سنة] فلما ألتهم فلا ظهر، [وقد كنت يتيماً] ولما السائل فلا عهر [وقد كنت غريباً] وأما بنعمة ربك فحدث [بنعمة النبوة]﴾ (١٠/ الضحى ١/٩٣ - ١١).

وتواصل الوحي بعد ذلك والرسول (ص) يقوم بالدعوة سرّاً متجنباً الصدام مع قومه فأمن به ابن عمه علي بن أبي طالب، وكان طفلاً صغيراً في الماشرة من عمره وكان يعيش

(١١) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهلي، الروض الآف في تفسير السيرة النبوية لإبن هشام، ٣ ج (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.د.])، ج ١، ص ٢٨١.
(١٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٣٢.
(١٣) السهلي، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨١.
(١٤) الزعزعي، الكشف من حقائق التنزيل وحيود الظن في وجوه الظن، ج ٢، ص ٢٦٥.

معة في بيته إذ أتته من عمه تخفيفاً عليه وكان كثير العيال فقيراً؛ كما آمن به زيد بن حارثة وكان عبداً أعطاه خديجة زوجته ابن عمها الذي كان يتاجر في الزبيق، قرأه الرسول عندئذ فاستوبه منها فوهبته له فأعتقه وتبته وكان ذلك قبل الوحي^(١٦). وكان أبو بكر بن أبي قحافة، من قبيلة تيمم القرشية الضعيفة، ثالث الثلاثة الأوائل الذين آمنوا به وصنفوا بعد خديجة. وبينما كان علي بن أبي طالب وزيد بن حارثة غلامين في نحو العاشرة كان أبو بكر كهلاً في الثمانية والثلاثين من عمره لا يصغر النبي إلا يستين. كان أبو بكر إذن هو الرجل الوحيد الذي أسلم بعد خديجة وكان له دور هام وأساسي في الدعوة المحمدية وكان صديقاً للنبي منذ الصبا: «فلما أسلم أبو بكر رضي الله عنه أظهر إسلامه ودعا إلى الله وإلى رسوله، وكان أبو بكر رجلاً مثلاً لقومه خيلاً سهلاً، وكان نسب قريش لقريش، وأعلم قريش بها، وما كان فيها من خير وشر، وكان رجلاً لاهراً، ذا خلق ومعروف، وكان رجال قومه يأتونه ويكفونه لغير واحد من الأمر لعلمه وتجارته وحسن مجلسه، فجعل يدعو إلى الإسلام من ولق به من قومه عن بشاره ويجلس إليه»، فأسلم على يده عثمان بن عفان من بني أمية، وكانوا من أقوى قبائل قريش، والزبير بن العوام من بني أسد وهو ابن عمه رسول الله (ص)، وعبد الرحمن بن عوف من بني زهرة وسعد بن أبي وقاص من زهرة كذلك، وطلحة بن عبيد الله من تيمم قبيلة أبي بكر «فجاء بهم - أبو بكر - إلى رسول الله (ص) حين استجابوا له فأسلموا»^(١٧). والجدير بالإشارة هنا أن هؤلاء كانوا جميعاً شباناً وكان بعضهم أحداثاً: كان عثمان أصغر من النبي بستة أعوام، أسلم في الرابعة والثلاثين من عمره وكان عبد الرحمن بن عوف أصغر منه بعشر سنوات، أسلم في الثلاثين من عمره. أما طلحة وسعد والزبير فكانوا جميعاً في سن علي بن أبي طالب إذ ولدوا معه في عام واحد وأسلموا وعمرهم عشر سنوات. إذن ثلاثة شبان ولربعة أطفال معهم زيد غلام النبي، أولئك كانوا هم النواة التي تأسست عليها الجماعة الإسلامية الأولى. ثم أسلم بعد هؤلاء شبان آخرون من أبناء القبائل القرشية وآخرون مستضعفون من العبيد أو الموالي مثل حبار بن ياسر حليف بني مخزوم وصهيب بن سنان حليف بني تيمم وبلال الحبشي وغيرهم^(١٨).

كانت المرحلة التي عرضنا لها مرحلة تكوين الجماعة الإسلامية الأولى، وقد كان الدور الأساسي في إنشائها له «المقيدة». أما «القبيلة» و«الغنيمة» فلا يكاد يظهر لهما أثر. ولذلك سنركز اهتمامنا في الفقرة الموالية على الكيفية التي تشكل بها وهي هذه الجماعة، جماعة الدعوة/المقيدة.

- ٣ -

كيف تشكل وهي الجماعة الإسلامية الأولى؟ كيف شيد هيكلهم الاجتماعي السياسي من خلال التشجيع بـ «المقيدة»؟

(١٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(١٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(١٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥١.

المصادر القديمة لا تمنحنا بالجواب عن هذا السؤال الذي لم تكن تطرحه، لكونه لم يكن يدخل في دائرة اهتمامات أصحابها ولا كان من الأسئلة التي يمكن أن تطرح في عصرهم. إن سؤالنا ذلك نابع من إشكالياتنا الفكرية نحن أبناء القرن العشرين، وهو سؤال لم يصبح قابلاً للطرح إلا في المرحلة التي نعيشها نحن من تطور الفكر البشري. ومع ذلك يمكن أن نلتبس جواباً لسؤالنا من القرآن الكريم إذا تتبعنا آياته وسوره حسب تاريخ نزولها.

كانت الآيات الأولى التي نزلت من القرآن تتجه بالخطاب كما رأينا إلى محمد (ص) تبشيره بالرسالة وتحميله ألقابها، وتؤكد له نبوته وسلامة عقله وحسن خلقه، وتودّ على قرينش فيها تلميح به عليه. ثم تلتها آيات وسور تعرض باقتضاب لأسس العقيدة الجديدة، وخصوصاً التأكيد على وحدانية الله، لا شريك له، خالق السماوات والأرض... إلخ من جهة، والاعلان من جهة أخرى على أن بعد هذه «الحياة الدنيا» حياة أخرى يجازي الناس فيها على أعمالهم في الحياة الأولى: فريق في الجنة، وفريق في النار. وقد ركز القرآن على هذه القضايا الثلاث، الوحي والتوحيد والآخر، في المرحلة الأولى التي نتحدث عنها، وذلك بأسلوب ياني بليغ يعتمد التكرار والجمل القصار وتوعاً من السجع خاصاً مع صورنية ومشاهد حية تجعل من أرفع درجات سحر البيان^(١٩).

وانه لجا لا شك فيه أن أسلوب القرآن، أعني نظمه وبلاغته، كان مما أهرق قريحاً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم فاختطفوا في الوصف الذي ينطبق عليه. تحكي كتب السيرة في هذا الصدد أن كبلر قرينش اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة، وكان أكبر سادتهم، وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن ثم انتهوا إلى أن قال لهم: «إن أقرب القول فيه لأن نقولوا: ساحر. جاء بقول بسحر، يفرق به بين المرء واليه، وبين المرء وأبيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وحشيره»^(٢٠) فنزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ نَحْنُ وَفُطْرُ، فَجَبَلْ كَيْفَ لَقَدْ، ثُمَّ لَقَلْ كَيْفَ لَقَدْ، ثُمَّ لَقَرْ، ثُمَّ حَسْبُ وَنَزَر، ثُمَّ لَقَرْ وَنَسْتَكْبِر، فَتَالِ إِنَّ هَذَا إِلَّا بِسَحَرٍ يُؤْتِر، إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَر. سَأَصْلِيه سَقَر، وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَر. لَا تُبْهِ وَلَا تَفَر، فَوَاحِشٌ لِلْبَشَر، عَلَيْهَا نَسَمَةٌ عَشْرٌ﴾ (٤ المذخر ١٨/٧٤ - ٣٠). ويؤكد القرآن الكريم مرة أخرى نبوة محمد (ص) واتصال جبريل به فيقول: ﴿وَلَا أَهْمُ بِالْقُسْ، الْجَوْنُ الْكُتْمُ﴾ [الكواكب السائرة] والليل إذا غشى والضجج إذا تنفس، إنه لقول رسول كريم [جبريل] ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين، وما صاحبكم بمجنون، ولقد رآه بالأفق المبين [محمد رأى جبريل]، وما هو على الغيب بشئ، وما هو بقول شيطان رجيم﴾ (٦ التكمير ١٥/٨١ - ٢٥).

ويعرض القرآن بالطريقة نفسها لعقيدة التوحيد مقتصراً في هذه المرحلة على تأكيد وحدانية الله وعظمته وقدرته وأنه خالق كل شيء. وما نزل في هذه المرحلة قوله تعالى: ﴿سَجِ اسم ربك الأعلى، الذي خلق قنوى، والذي قدر قهوى، والذي أخرج المرعى، فبعله حنة لحوى﴾ (٧

(١٩) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩).

(٢٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٧٠.

الأهل ١/٨٧ - ٥) ومن ذلك أيضاً صورة الأخلاص: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد» (٢٢ الأخلاص ١/١١٢ - ٤). ولم يتعرض القرآن لإسقاط الشرك وعبادة الأصنام بتفصيل إلا بعد هذه المرحلة، حيناً بدأ النبي بالجهار بالدعوة وأخذ ينظم في آلهة قريش وأصنامها مدحاً بذلك المرحلة التالية من تطور الدعوة في مكة، كما سنرى.

وفي مقابل ذلك تناولت مختلف السور التي نزلت في هذه المرحلة الأولى التي تحدثت عنها، تناولت بتفصيل وبإلحاح الحياة الأخرى ومشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، فكان ذلك هو مركز الاهتمام الذي شدَّ القرآن إليه في هذه المرحلة ونهى المسلمين الأوائل وغيابهم واستشرافاتهم. لقد كانت قريش تنكر أن يكون بعد الهات حياة أخرى وتجادل في هذا الأمر جدالاً مقروناً بالاستهزاء، فجاءت لهجة القرآن في هذا الموضوع قوية قهرية وجدالية متوعدة، تقدم عن البعث والحساب والجنة والنار مشاهد حية كأنها وصف لمظاهر حسية يتخللها تارة حوار حي بين أصحاب الجنة وأصحاب النار وتارة أخرى شجار بين الملأى بهم في جهنم يتلاومون ويحمل بعضهم بعضاً مسؤولية هذا المصير الذي ألوا إليه، ويتخللها حيناً سخر هائى لطيف بين أصحاب الجنة أو بينهم وبين الملائكة. وهكذا: «علم بعد ذلك العالم الآخر الذي رجفه الناس بعد هذا العالم موصوفاً وحسب بل عاد مصوراً محسوساً وحياً متحركاً وبارزاً شامخاً. وعاش المسلمون في هذا العالم حيشة كاملة: ولهم مشاعرة وتأثروا بها ونظفت قلوبهم تارة والشعرت جلودهم تارة، وسرى في نفوسهم الفزع مرة وعلاودهم الاطمئنان مرة أخرى، ولفهم من النار شواظ ودفء إليهم من الجنة نسيم، ومن ثم باتوا يعرفون هذا العالم تمام المعرفة قبل اليوم الموعود. ومشاهد القيامة في القرآن: وحاضرة اليوم تراها العين ولمسها النفس، والفرق السحيق بين العالمين ظارق قريب، لا بل لا فرق هناك في بعض الأحيان، بل ربما كانت الأخرى هي الحاضرة وكانت الدنيا ماضياً بعيداً يذكره المتذكرون»^(٢١).

وهكذا يصور القرآن قيام الساعة تصويراً حسيّاً يجسم خَوَلِه ويشخص وقائمه: «إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سُيِّرَت، وإذا البحار فجرت، وإذا الأرض سُجِّرَت، وإذا النُّفُوسُ رُويَّت، وإذا الزُّمُرُ حُطَّت، بئسَ ذنبٌ قُطِعَ، وإذا الصحفُ نُشِرت، وإذا السَّيِّئَاتُ كُتِبَتْ، وإذا الجحيمُ حُشِرَتْ، وإذا الجنةُ أُنْزِلَتْ، علمت نفس ما أُحضرت» (٦ التكويس ١/٨١ - ١٤) وأيضاً: «الفرجة، ما الفرجة، وما أترك ما الفرجة، يوم يكون الناس كالفرش المبثوث، وتكون الجبال كالمنهوش، فلما من ثقلت موازينه، فهو في حيشة راضية، ولما من خفت موازينه، فلما هاروة، وما أترك ما فيه، نار حامية» (٣٠ الفارعة ١/١٠١ - ١١). وأيضاً «لا أنسم يوم القيامة، ولا أنسم بالنفس الزلومة، أعجب الإنسان أن نجزع عظامه، بل قلوبهم على أن نسوي بئانه، بل يريد الإنسان أن يجبر أممه، يحال أيان يوم القيامة، فلما يرق البصر، ويصف القمر، ويجمع الشمس والقمر، يقول الإنسان يومئذ أين القبر، كلا لا فزاد، إلى ربك يومئذ المسطر، يئس الإنسان يومئذ بما قدم وأخر، بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معافيره» (٣١ القيامة ١/٧٥ - ١٥).

وللجانب هذا التصوير التشخيصي ليوم القيامة يعتمد القرآن، منذ هذه المرحلة، إلى التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رسلهم فأهلكهم الله في الدنيا وأعد لهم عذاباً أليماً في الآخرة. والقرآن من ذلك هو تنبيه المكذبين بالدعوة المحملية إلى المصير الذي ينتظرهم.

(٢١) سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن (بيروت: دار الشروق، [د.ت.]).

وفي نفس الوقت طمأنة المؤمنين بما بأن العقاب لا بد أن ينال أولئك الذين يظلمونهم، فيما حصل للمكذبون بالرسول في الماضي سيلفاه المكذبون بهم في الحاضر. ولتأكيد ذلك يعتمد القرآن في كثير من الأحيان إلى الحديث عن الماضي بصيغة الحاضر تلو بصيغة الأمر تارة أخرى حتى يكون المشهد مجسماً نابضاً بالحياة: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا، فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ فَنُفَذْنَاهُ لَعْنًا وَيَلًا، فَكَيْفَ تَكْفُرُونَ إِن كُفَرْتُمْ يَوْمًا يَعْمَلُ الْوُلْدَانُ شَيْئًا، لِلْبُيُوتِ مَقْطَرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا، إِنَّ هَذِهِ تِلْكَ الْأَمْثَلُ لِمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٣ المزمل ١٥/٧٣ - ١٩). وأيضاً: ﴿لَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِمَدْيَنَ، لَمَّا كَانَتْ أُمَّةٌ نَّكُودَ، الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ، وَثَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ، وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ، الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ، فَاكْتَرَوْا فِيهَا الْفُسَادَ، فَغَضِبْنَا عَلَيْهِم وَرَبُّكَ سَوِيطُ عَذَابٍ، إِنَّ رَبَّكَ لَبَازِلٌ مُّشَاهِدٌ﴾ (٩ الفجر ٨٩/٦ - ١٤).

وبما بلغت النظر أن الوعيد بالعذاب يوم القيامة يقدم في هذه المرحلة كمعقاب هل الطفيلين بالمال وعدم الاحسان إلى اليتامى والفقراء والمساكين ﴿وَوَفَّرْنَا وَكَثَّرْنَا لَوْلِي النِّعْمَةِ وَمَهْلِكُمْ قَلِيلًا، إِنْ لَدَيْنَا انْكَالٌ وَجَحِيحًا، وَطَعَامًا ذَا قُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا، يَوْمَ نَرْجُفُ الْأَرْضَ وَالْجِبَالَ وَكَانَتْ أَبْجَالٌ كَتَبًا نِهْلًا﴾ (٣ المزمل ١١/٧٣ - ١٤) وأيضاً: ﴿فَلَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيُكْفِلُ وَرِيًّا أَلْقَرْنِي، وَلَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْلَنِ، كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ، وَلَا تَحْضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ، وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثِيمَ أَكَلًا ثَمًا، وَتَحِبُّونَ الْآثَالَ حُبًّا جَمًّا، كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًا، وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، وَجَاءَ يَوْمًا يُؤْتِيهِمْ يَوْمَئِذٍ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَقَدْ كَانُوا مِنَ الْآيَاتِ لَا يَنْصَرُونَ، فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عِلْبَهُ أَحَدٌ، وَلَا يُوَفِّيهِمْ أَجَلًا أَحَدٌ﴾ (٩ الفجر ٨٩/١٤ - ٢٦) وأيضاً: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالَّذِينَ، فَلَمَّا كُنَّا فِيهِمْ يَدْعُهُمْ [يَدْعُهُمْ] بِحُجْمٍ حَقٍّ وَلَا يَمْنَعُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ، لَوْلِي الْمَصْلُوحِينَ، الَّذِينَ هُمْ مِنْ صِلَاتِهِمْ سَاهُونَ، الَّذِينَ هُمْ يُزَاهَوْنَ، وَيَتَذَمَّرُونَ الْمَصْرُوحِينَ﴾ (١٧ الماعون ١٠٧/١ - ٧) وأيضاً: ﴿أَلَمْ تَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ، حَتَّىٰ دُخِّنَ الْمُفِيرُ، [تُخْلِكُ الْغَايِرَ بِالْمَالِ وَالْأَوْلَادِ طِلَّةَ حَيَاتِكُمْ وَلَىٰ سَاعَةِ مَاتِكُمْ وَدَعَوْتُكُمْ الْمُفِيرُ] كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ، ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّسِيمِ﴾ (١٥ التكاثر ١٠٢/١ - ٨).

تلك هي الموضوعات الرئيسية التي تناولها القليل من القرآن الكريم الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة الدعوة السرية التي دامت ثلاث سنين، وهي موضوعات يرتبط فيها الديني بالديني ارتباطاً عضوياً. فمن جهة: محمد بن عبد الله بشر كسائر البشر من حيث تكوينه الجسدي والنفساني والعقلي ولكنه في الوقت نفسه رسول من الله يوحى إليه بواسطة جبريل، ومن جهة ثانية: هناك إله واحد وهو الله أحد، الله الصمد، لا شريك له، ملك الناس، وهناك من جهة ثالثة بحث وحساب وجزاء، إما جنة وإما نار. والمصير الذي سيلفاه الإنسان في الآخرة يتحدد في الدنيا، ليس فقط بشروع الموقف الذي يقفه من نبوة محمد ووحدة الله واليوم الآخر بل أيضاً بالموقف الذي يقفه إزاء الفقراء والمساكين. ويكاد الباحث يستخلص النتيجة التالية من السور والآيات التي نزلت في هذه المرحلة، وهي أن الوحي جاء من الله لينذر الأغنياء الذي يستأثرون بالمال ويضمون حقوق اليتامى ولا يحسنون إلى الفقراء بأن لهم جهنم، وليبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات، من الصلوات وغيرها، بأن لهم الجنة.

وبما أن القرآن يحمل مصير «المكذبين من لولي النعمة» اليوم كمصير أمثالهم في القرون الماضية ويشخص هذا المصير بصورة بيانية يتراحم فيها الماضي والحاضر والمستقبل في مشهد

واحد يتداخل فيه زمن المكفيين من الأوامر الماضية مع زمن المكفيين من قريش، ويتقل فيه الوصف والحول من زمن الدنيا إلى زمن الآخرة بدون حواجز، فإن الخيال الديني الاجتماعي السياسي الذي يشكل من خلال هذه المشاهد لا بد أن يزامن هو الآخر بين ما يجري في الماضي وما سيجري في المستقبل، وبالتالي فالجزء في «الآخرة» ينسحب على الدنيا أيضاً إذ لا فاصل بينها في المشهد. ومن هنا المضمون السياسي للدعوة المحمدية في هذه المرحلة: إن «الآخرة» للمشركين الكافرين... إلخ، معاقبون في الدنيا كما في الآخرة ليس فقط بسبب كفرهم وشركهم بل أيضاً بسبب استنارهم بالمال وعدم الاحسان إلى الفقراء. وهذا في الحقيقة نوع من «الكفر»: هو كفر بالنعمة واستبداد بها. وما أن مال الدنيا لن يمنع صاحبه من العذاب في الآخرة فهو لن يتمتع منه في الدنيا كذلك، وسيتم التصريح بذلك في آيات عديدة في المرحلة الثانية من تطور الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والمواجهة في مكة.

ونستطيع أن نكون لأنفسنا فكرة عن مدى فعالية هذه «العقيدة» التي تلي في أي واحد حاجة الإنسان إلى معرفة المصير بعد المات وحاجته إلى التعبير عن رفضه لوضعية الضعف والاضطهاد التي يعاني منها، نستطيع أن نكون فكرة عن فعل هذه «العقيدة» في النفوس إذا نحن تذكرنا إن الجاهلية الإسلامية الأولى التي غُلبَ وعيها على هذه العقيدة كان معظم أعضائها من أحدث الرجال والضعفاء من الناس^(٢٢). إن هؤلاء هم «السابقون الأولون» الذين سيكونون عماد الدعوة ورجالها الصادقين في مقابل فئات أخرى ستعرف عليها فيما بعد.

- ٤ -

هذه المعطيات التي أبرزناها في المرحلة الأولى - السرية - من مراحل الدعوة المحمدية بمكة ستزداد بروزاً وقوة في المرحلة التالية التي تمتد من ابتداء الجهر بالدعوة في السنة الرابعة للبعثة إلى السنة الثالثة عشرة منها، سنة الهجرة إلى المدينة. لتتابع إذن هذه المعطيات في إطار تحليلنا لدور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي زمن الدعوة المحمدية وبالتالي دورها في تطور هذه الدعوة إلى دولة.

يقول ابن اسحاق: «فلما بدأ رسول الله (ص) قومه بالإسلام وصعد به كما أمره الله لم يجد منه قومه ولم يردوا عليه، فيما بلغني، حتى ذكر آياتهم وعلمها. فلما فعل ذلك أعظموه وشكروه وأجمعوا على خلافه وعداوته»^(٢٣). ويؤكد ابن سعد، نقلاً عن الزهري، الشيء نفسه فقال إن النبي بقي يدهو الناس مستخفياً مدة ثلاث سنوات ثم أير بإظهار الدعوة «فلما جلب له من شاء من أعدائ الرجال وضعفاء الناس حتى كثر من آمن به، وكثرو قريش غير منكرين لما يقول. فان إنا سر عليهم في مجالسهم بشيرون

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١،

ص ١٣٣.

(٢٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٦٤.

إليه: إن غلام بني عبد المطلب يكفل من السماء. فكان ذلك حتى حاب الله أمتهم التي يعبدونها دونه وذكر هلاك آبائهم الذين ماتوا على الكفر فشيئوا لرسول الله (ص) عند ذلك وعملوه»^(٢٤).

لنترك إلى حين الكلام عن اضطهاد قريش للمسلمين بعد تعرض القرآن لأخطائها وبيان الأسباب الحقيقية التي كانت كامنّة وراء ذلك، ولتعرّف أولاً على الكيفية التي تناول بها القرآن آلهة قريش وأصنامها، إن ذلك منجيتنا على فهم أعمق لأبعاد المسألة.

إذا نحن أخذنا بترتيب سور القرآن حسب تاريخ نزولها فإن أول سورة تعرض فيها للقرآن لإلهة قريش هي سورة النجم (السورة الثالثة والعشرون حسب تاريخ النزول). وتعالج هذه السورة ثلاثة موضوعات رئيسية: تأكيد نبوة محمد (ص) ورسم مشهد لأحد لقاءاته مع جبريل يأخذ منه الوحي أولاً، ثم التعرض لإلهة العرب وأصنامهم والتهجم عليها ثانياً، ثم التذكير ثلثاً باليوم الآخر والثواب والعقاب، كل ذلك بجمل قصار بليغة قوية متسلسلة يشد بعضها بعضاً لفظاً ومعنى مما يحمل على الظن القوي بأنها نزلت مرة واحدة.

تبدأ السورة كما قلنا بتأكيد نبوة محمد (ص) فتقرر أن ما يأتي به هو وحي من الله ينقله إليه ملك قوي شديد هو جبريل: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطَلِقُ مِنْ خَيْرٍ، إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، فَلَمَّا تَشَاءُ نَسْفَعُ الْقَوَىٰ، فُورَةً...﴾، ثم ترسم السورة مشهداً للقاء محمد مع جبريل أثناء نزول الوحي عليه: ﴿... فَوَرَاهُ قَاسِي (جبريل)، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ، ثُمَّ مَا فَعَلْنَا [جبريل] فَكَانَ قَبْ قَوْسَيْنِ أَوْ أَوْفَىٰ [لا تتصله من محمد سوى صلاة نصيرة]، فَلَوْحٍ [الله] إِلَىٰ عِندِ [محمد] بِرَاسِطَةِ جَبْرِيلَ [ما أوحى]، لَقَدْ رَأَىٰ مُحَمَّدٌ (ص) جَبْرِيلَ بِمَلَأِ الْأُفُقِ كُلَّهُ فَمَلَكَ عَلَيْهِ ذَلِكَ جَمَاعَ نَفْسِهِ وَلَمْ يَمُدَّ هُنَاكَ جَهْلًا لِنَطْرِ الشَّكِّ إِلَيْهِ فَمَا رَأَىٰ، فَكَيْفَ لِمُجَادِلُونِهِ وَتَشَكُّكُونُ فِي أَنْ يَكُونَ جَبْرِيلَ يَأْتِيهِ بِالْفِعْلِ: ﴿فَلَوْحٍ إِلَىٰ عِندِ مَا لَوْحٍ، مَا كَلَبَ الْفُلُوكَ مَا رَأَىٰ، أَفَتُنَبِّئُونَهُ بِمَا مَا يَرَىٰ﴾ كيف؟ ولقد رآه مرة أخرى، وقت الإسراء والمعراج^(٢٥) في أعلى عليين حيث الجنة والملائكة بأعداد كثيرة تسبح لله في سدرة المنتهى، وكلها طيور تراحم حل شجرة. لقد رأى هناك من عجائب الملكوت ما رأى، فما انصرف بهرر وما زأخ: ﴿أَفَتُنَبِّئُونَهُ بِمَا يَرَىٰ، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ، إِذْ يَخْلِي السُّفْرَةَ مَا يَفْشَىٰ، مَا زَاخَ الْهَرِيرُ وَمَا طَفَىٰ، لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ (٢٣ النجم ١/٥٣ - ١٨).

وهكذا تؤكد سورة النجم نبوة محمد (ص) بالقوى مما سبق في السور التي نزلت قبلها:

(٢٤) ابن سعد، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣.

(٢٥) انحطقت آراء الرواة والمحدثين حول الإسراء والمعراج، اختلافاً كبيراً: «اختلفوا في وقت الإسراء قبل كان قبل الهجرة بسة ومن أنس والحسن أنه كان قبل البعث (قبل بدء الدعوة للمحمدية) واختلفوا في أنه كان في الهجرة أم في الشام، فمن عتبة زوج النبي أنها قالت: «والله ما فقد بعد رسول الله (ص) ولكن عرج يروجه» ومن سطوة: «إنما عرج يروجه» ومن الحسن كان في الشام رؤيا وأما وأكثر الأقوييل بمتلاف ذلك». انظر: الرخشي، الكشف عن حقائق التنزيل وحيون الأقوييل في وجوه التفسير، ج ٢، ص ٤٣٧، وابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٩٦.

إن الأمر لا يقتصر هنا على مجرد التأكيد الذي يرد على شك الخصم وتشكيكه، بل يتعلق الأمر هذه المرة برسم مشهد حي لكيفية تلقي الوحي مع ما وافق ذلك من رؤية الملكوت الأعلى. ومن هنا، أتى من ملكوت الله، تنقل السورة مباشرة إلى آلهة قريش لتسأل: ذلك عن الله وملكوته فلماذا عن أهلكم، اللات والعزى ومناة التي تقولون عنها إنها بنات الله، وترجون شفاعتها؟ كيف يستقيم هذا في منطقكم، كيف تجعلون أهلكم بناتاً وأنتم تفضلون البنين عن البنات؟ كيف تسيرون البنات لله وأنتم تفضلون البنين؟ كلا، لن يتحقق شيء مما ترجونه، إنها لن تشفع لكم، إذ ليس لها من الأمر شيء. (ولقد رأيت من آيات ربه الكبرى، أنزلت اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذكر وله الأنثى، تلك أئذ قصة خبري، [جاثية] إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتحرون إلا الظن وما يحوى الظن وجاءهم من ربهم الهدى، ألم للإنسان ما قنع، فله الأخرى والأولى، وكفى من ذلك في السلوات لا تنفي شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يكذب الله لن يشاء ويرضى، إن الذين لا يؤمنون بالأخرة ليؤمنون باللائكة نسبة الأنثى، وما هم به من علم إن يتحرون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً) (١٨ - ٢٨).

(٢٦) مما يذكر في هذا السياق ما سمي بـ «قصة الغرانيق» ولمنعها أنه بعد أن هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة بسبب اضطهاد قريش عاد بعضهم إلى مكة بعد شهرين وكان سبب قعودهم أن النبي (ص) أنه لما رأى مباحلة قومه له شق عليه، وعنى أن يأتته الله بشيء يفارجم بهم وحدث نفسه بذلك فأنزل الله (والفجهم إذا هوى) فلما وصل إلى قوله: «أكرهات اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» التي الشيطان حل لسانه لما كان يحدث به نفسه: «ذلك الغرانيق الفل وإن شفاعتهن لفرجني»، فلما سمعت قريش ذلك سرهم... فلما انتهى إلى السجدة سجد معه المسلمون والشركون... ثم غرق الناس وبلغ الخبر من بالحبشة من المسلمين أن قريشاً أرسلت لواء منهم قوم وتحلف قومه. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ١٥٥٢ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٢-٥٣، والسهيل، الروض الألف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ١٢٦.

ولقد روى كثير من المؤرخين هذه القصة وكثيراً ما فسرونها وعلموا، ونحن نرى أنها خفيفة جداً: ذلك لأنها وردت في سورة النجم التي هي أول سورة، حسب تاريخ النزول، تعرض لآلهة قريش، فلا بد إذن أن تكون قد نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، لأن هذه الهجرة إنما كانت بسبب اضطهاد قريش للمسلمين بعد أن أنزل النبي (ص) يتهمهم على آلهتهم، هذا في حين أن القصة المذكورة مبنية على كون سورة النجم نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة. فلما هنا إذن تناقض واضح في القصة. وبخلاف ذلك فإن سورة النجم وحيدة متكاملة كقصة اللهجة كما ذكرنا نبي، عن موقف قوة وليس عن موقف ضعف. أضف إلى ذلك أن سياق السورة لا يتحمل إلهام الآية الغرانيق المذكورة، فموقف القوة في السورة متواصل من البداية حتى النهاية، والرواية تقول أن مشركي مكة سجدوا مع النبي (ص) عندما بلغ موضع السجدة في قرائته للسورة، وموضع السجدة وضع في خاتمتها أي بعد أن تعرضت السورة إلى آلهتهم بالظن والمجهوم وبعد أن أنكرت شفاعتها وبعد أن تعرضت السورة بالظن والتطريع لبعض رجال قريش - كما سنرى أعلاه - وكل ذلك لا يتفق مع القول أن قريشاً سجدت مع النبي (ص). أما المناسبة التي حكت حولها هذه القصة، وهي رجوع بعض المسلمين من الحبشة فيمكن أن تكون لها أسباب أخرى إذ لا يعقل أن يعود المسلمون المهاجرون بعد شهرين فقط لمجرد سماعهم إشاعة تقول بحوث مصالحة بين النبي (ص) وقريش، هذا بينما هم يعلمون أن قريشاً أرسلت وفداً إلى ملك الحبشة تطلب منه أن يطرد المهاجرين، وذلك قبل شهر أو نحو. أما السبب الذي جعل قريشاً من المهاجرين إلى الحبشة يعودون إلى مكة بعد شهرين فقط من هجرتهم وبعد أقل من شهرين من تدخل قريش لدى ملك الحبشة فلا بد أن يكون شيئاً أكبر من مجرد إشاعة بحوث المصالحة بين عمدة (ص) وقريش. ويمكن أن يكون السبب الضمني -

ثم تنتقل السورة إلى الموضوع الثالث، إلى الحديث عن اليوم الآخر، عن الثواب والعقاب، والأعمال التي يترتب عنها كل منها: «فما تعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيلة الدنيا، تلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى، وفي ما في السموات وما في الأرض ليحزي الذين أسأفوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، الذين يحتسبون كبر الإنس والنفس وحش إلا اللّهم [صغار الذنوب] إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى» (٢٩ - ٣٢).

وفي هذا السياق، سياق الحديث عن اليوم الآخر والثواب والعقاب، تتعرض السورة كما هو الحال في الغالب في مثل هذا المقام، إلى المال وأصحابه ووجوه اتفائه. وفي هذا الصدد يروى أن عثمان بن عفان كان يفتق كثيراً في أعمال الخير فقال له أخوه في الرضاة: إذا واصلت الاتفاق هكذا فلن يبقى لديك شيء، فأجاب عثمان: «إن لي ذنباً وخطيئاً وإني أطلب بها أصنع رضى الله تعالى وأرجو عفو» فقال له أخوه: «أعطني نأثرت برحمتها وأنا أحمّل عنك ذنوبك كلها، فأعطاه وأشهد عليه ومسك عن العطاء»^(٣٣) فنزلت الآيات التالية تستذكر ذلك التصرف: «الفرأيت الذي نول، [أرجع عن الاتفاقي] وأعطى قليلاً واكتفى، [أسك]، أجيبت علم الغيب فهو يرى، [أن ما لئله أنسوه يمكن وحق؟]، لم لم يئنا بما في صحف موسى، وإبراهيم الذي وثق، [وثق بأن هم بطيح ولله عطاء وتصحية]، ألا تزدوا وزداً وزر أخرى، وثق ليس للإنسان إلا ما سعى، وأنه سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى» (٣٣ - ٤١).

وتواصل السورة التذكير بما سبق أن قررته صُحف إبراهيم وموسى من أن المصير في النهاية إلى الله مثلها أن الخلق كان منه، وأن كل شيء في الدنيا يُفْرَجُ أو يحزن كالمال والممتلكات والأولاد من عطائه. ثم تتعرض السورة لـ «الشعري»، النجم المعروف، وكانت تعجبه خرافة فسّر لهم ذلك أبو كبشة، رجل من لشرافهم، وكانت غريش تقول لرسول الله (ص) أبو كبشة تشبهاً له به لمخالفته إياهم في دينهم»^(٣٤). ثم تؤكد السورة أن هذا النجم مخلوق من مخلوقات الله، وتذكر بما كان عليه مصير الأقوام الماضية التي كذبت رسلها: «ثم يجزاه الجزء الأول، وأن إلى ربك المنتهى، وأنه هو أضعك وأبكى، وأنه هو أهلك وأحمى، وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى، من نطفة إذا قرأ، وأن عليه الملكة الأخرى، وأنه هو ألقى وألقى، وأنه هو رب الشعري، وأنه أهلك هذا الأول، ولموداً فما أبكى، وغوم غوم من قبل إسم كتفوا هم أعلم وأطهر، والمؤتفة أعمى [غوى غوم لوط أسقطها في الحادية] ففتافاً ما قضى [من المجارة والقرب]، فبأي آلاء وبك تتنفرى [ونشكك أيها الإنسان؟]، هذا نعيم من النعم الأول، أنزلت الألفة، ليس لها من دون الله كائفة، لقين هذا الحديث تعجبون، وتضحكون ولا تبكون، وأنتم مبلغون [لأهون حالون]، فاسجدوا له وسجدوا» (٤٢ - ٤٦).

وهكذا يمكن القول، بلفتنا المعاصرة، إن هذه السورة التي تلمعن مرحلة جديدة في

= في رجوعهم هو خوفهم على أنفسهم من الثورة التي كانت قد تشبعت ضد التجاني ملك الحبشة، ويمكن أن يكون السبب شيئاً آخر.

(٣٧) الزمخشري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٣.

(٣٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٤.

الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والمهجوم على الأصنام، هي عبوة عن عرض عام ومختصر
لـ «برنامج الدعوة وأسس العقيدة»:

- التأكيد على نبوة محمد (ص) وعلى أن القرآن وحي من الله إليه بواسطة جبريل.
- التأكيد على وحدانية الله ونفي الشريك عنه، والتهجم على الأصنام وتسفيه عقول
من يعبدها.
- التأكيد على وجود حياة أخرى بعد الممات يكون فيها الثواب والعقاب على ما قدم
الإنسان في الدنيا من الأعمال.
- الحث على الإنفاق على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله (المصلحة العامة).
- التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رسلهم.
- لفت الانتباه إلى نظام الكون ككل وكأجزاء بوصفه دليلاً على وجود خالق هو وحده
الإله لا شريك له.

- ٥ -

وكما هو واضح فإن هذا «البرنامج» لا يختلف عن برنامج الدعوة السرية إلا في كونه
يتعرض للشرك وللأصنام. وهذا ما أثار قريشاً فتحول موقفها من مجرد الاستهزاء من دعوى
النبوة والقبول بالحياة بعد الممات إلى الضغط والتعذيب وحشود أنواع الإهانة والاضطهاد.
وقبل أن نتقل إلى شرح ظروف هذا الاضطهاد وأسبابه العميقة نريد أن نتوقف قليلاً مع
الطريقة التي فصل بها القرآن القول في هذا البرنامج. إن المرحلة الثانية، مرحلة الجهر
بالدعوة في مكة، وتمتد ما بين ست وسبع سنوات (من السنة الرابعة إلى الثالثة عشرة
للمبعث)، إن هذه المرحلة مستشهد نزول القسم الأكبر من القرآن (نحو الثلثين نزل في مكة
والباقي في المدينة)، وسيكون المحور الرئيسي الذي يدور حوله الخطاب القرآني في هذه الفترة
الطويلة هو الدعوة إلى نبيذ الشرك وعبادة الأصنام والرد على قريش في دعواها أنها إنما تتبع ما
كان عليه الآباء. وقد اتخذ رد القرآن على قريش صيغاً متعددة من أبرزها توظيف قصص
الأنبياء مع الإشارة دائماً إلى أن الأقوام الماضية كانوا يبررون عبادتهم للأصنام بكون آبائهم
كانوا يفعلون ذلك.

وهكذا فعلاقة الآباء مع أبنائهم في الحاضر كما في الماضي هي هي: الآباء ضالون وهم
أوردوا الضلال لأبنائهم، وإذن يجب على الأبناء أن «يقطعوا» مع آبائهم في هذه المسألة:
عبادة الأصنام. والدلالة السياسية لذلك هو أن الدعوة المحمدية كانت تتجه إلى الأبناء،
خاصة إلى الشباب لأنهم رجال المستقبل، والدعوة - أية دعوة - تتجه دائماً إلى المستقبل.
ولكن نقدر هذه المسألة ودلائلها السياسية تحديراً صحيحاً نورد هنا بعض الأمثلة. لقد ذكر
نقط والآباء في القرآن الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة المواجهة مع قريش في مكة، في
سورة (بعد سورة النجم حسب ترميز التزويد) وفي نحو ٣١ آية، وقد جاء ذلك، في

شديد الحرارة، وظل من يحتم [دخان شديد السواد]، لا يولد ولا كويم، [هم كانوا قبل تلك ترفحين] (٤٤) الواقعة ٤١/٥٦ - ٤٥ أنظر أيضاً: المؤمنون ٢٣/٣٢ - ١٦٤، الأنبياء ١٣/٢١، هود (١١٦/٨١).

والموقع أن ذكر القرآن الكريم لـ «المال» وأصحابه، في المرحلة الملكية، قد ورد في موقع اللطم والوحيد غالباً. وهناك آيات يقول المقرون عنها إنها نزلت في أشخاص معينين من أغنياء قريش، وكانوا ضد الدعوة المحمدية، مستهزئين بها في المرحلة السرية، ثم أصبحوا يجادونها في مرحلة الجهر والتهجم على الأصنام. من ذلك ما يروى من أن هم النبي (ص) المكنى بـ «أبي طيب»، واسمه عبد العزي بن عبد المطلب، كان شديداً على النبي هو وامرأته أم جميل اخت أبي سفيان، وكان أبو طيب يقول في بعض ما يقول: «يعدني محمد لشيء لا أراه»، يزعم أنها كانت بعد الموت، فإذا وضع في يدي بعد ذلك، ثم يفض في يديه ويقول: «يا لكبا، ما أرى فيك شيئا مما يقول محمد»^(٣٠). وكانت امرأته أم جميل ترمي الخطيب المشوك في طريق النبي، فنزلت فيها هي وزوجها سورة السد: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي طَيبٍ، مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ، سَبَلَ نَارًا فَأَتَىٰ طَيبٌ، وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ، فِي جَهَنَّمَ جِثْلٌ مِنْ سَبَبٍ» (٥ السد ١/١١١ - ٥).

وكان أبو جهل بن هشام بن المغيرة المخزومي من كبار أغنياء قريش المحاربين للدعوة المحمدية. يروى أنه قال يوماً لجناحة من قريش: «هل يخر محمد وجهه بين أظهركم؟ قليل: نعم. قال: والثلاث والعزى لئن رأيته يفعل لأطعن على رقبته ولأغترن وجهه بالتراب»، فنزل فيه قوله تعالى: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِنْفٍ، إِنَّ رَأْيَهُ لَشَدِيدٌ» (١ العلق ١/٩٦ - ٧). ومن كبار قريش الذين نزلت فيهم آيات كثيرة ترد عليهم وتنوَعُهم: الوليد بن المغيرة المخزومي، وكان يلقب بـ «وحيد قومه» لثرائسته ويساره: «كَانَ لَهُ الزَّرْعُ وَالْمَضَرَّعُ وَالتِّجَارَةُ وَعَدَدٌ كَبِيرٌ مِنَ الْأَبْنَاءِ يَعْشَوْنَ مَعَهُ فِي مَكَّةَ، شُهَدَاؤُا حَاضِرِينَ، لَمْ يَكُونُوا فِي حَاجَةٍ إِلَى الْغِيَابِ عَنْهَا لِتِجَارَةِ أَوْ غَيْرِهَا»^(٣١)، وفيه نزل قوله تعالى: «فَذَرْنِي وَمَنْ خَلَّفَ وَحِيدًا، وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا، وَبَيْنَ شُهُودًا، وَمَهَلْتُ لَهُ غَهِدًا» (٤ المذثر ١١/٧٤ - ١٤)، وفيه نزل قوله أيضاً: «فَلَا تَطْعَمُ الْكَلْبِينَ، وَهُمْ لَوْ تَذَكَّرْنَ لَنَنْحَسْنَ» (٢ التوالت ١١/٧٤ - ١٤)، ولا تطعم كل حلف مهن، هازم مشاء بنميم، متاع الخير معك ثم، خُلِّ بعد ذلك زعيم [غليظ دمي] في قومه ادخل أبوه في الثامنة عشرة من عمره] أن كان ذا مال ودين، إذا نزل عليه آيات قال أساطير الأولين» (٢ الفلم ٨/٦٨ - ١٥). وكان الوليد بن المغيرة هذا يتحلف عن النبي بسوء في مجالس قريش هو وأمية بن خلف وكان غنياً مثله فنزل فيه: «وَيْلٌ لِّكُلِّ مُتَكَبِّرٍ، لَمْ يَخُفْ سَخِرَ لَكَ الْبَدَنُ، لَكَ الْغَنَاءُ وَكَانَ يَحْسِبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ، كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ فِي الْخَطَاةِ» (٣٢ الحمزة ١/١٠٤ - ٤).

(٣٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٥١. وهناك رواية أخرى تربط سورة السد بقول أبي طيب للنبي (ص) «يا لك ألقا بجمته» وذلك حين جمع قومه ليدعوه إلى الإسلام عندما أمر بالجهر بالدعوة. ونحن نعتقد أن تاريخ نزول سورة السد، حسب الترتيب الذي وضعها فيه جميع من بحثوا في هذا الموضوع، يقتضي أن تكون قد نزلت قبل صدور الأمر بالجهر بالدعوة.

(٣١) الزحشري، الكشف عن حقائق التنزيل وبيان الأصول في وجوه التأويل، ج ٤، ص ١٨٢.

وكان الوليد بن المغيرة يقول: أنزل هذا القرآن على محمد وأترك أنا عظيم مكة وعروة بن مسعود عظيم الطائف^(٣٢)، فنزل فيه: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم، لقم يقيمون رحمة ربك، نحن قسنا بينهم مدينتهم في الحيلة الدنيا ورفضنا بعضهم فوق بعض درجات لنتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ [من المال]، ولولا أن يكون الناس أمة واحدة [على الكفر] لجمنا لمن يكفر بالرحمن ليؤمهم سقماً من فضة ومسلج عليها يظهرون، وليسهم أبواباً وممروراً [من فضة كذلك] عليها يتكئون، وزخرفاً [ذهباً] وإن كل ذلك لآ متاع الحيلة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ﴿٦٢﴾ الزخرف ٤٣/٣١ - ٣٥. ونزل في أبي الأشد بن كلفة وكان غنياً قوياً شديداً: ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد، أتخسب أن لن يقدر عليه أحد، يقول لهلك ما أنا لأبداً﴾ [كثيراً]... ﴿٣٥﴾ البلد ٤/٩٠ - ٩١، ونزل في أبي سفيان: ﴿وإنما من يخجل والفتى، وكذب بالخصى، فسخره للمصري، وما يفي عنه ملك إذا نزع﴾ [١٨] الليل ٨/٩٢ - ٩١.

إضافة إلى هذا النوع من الآيات التي نزلت في أشخاص معروفين تنمي عليهم طغيانهم المالي هناك آيات كثيرة أخرى ذكر فيها المال في سياق الذم والوعيد (ورد ذلك في أكثر من عشرين سورة مكية). أما في السور المدنية فقد ذكر المال فيها إما في سياق الحث على الإحسان إلى الفقراء والمساكين، وإما في الحث على المسامة في تجهيز الجيوش لقتال المشركين وإما في سياق ذم الرياء والبخل والتبذير بسلطة المال وطيغياته).

من ذلك مثلاً - وسنقتصر هنا على بعض ما ورد في القرآن المكي مرتباً حسب تاريخ النزول - ما يلي: ﴿ولما الإنسان﴾ [الكافر] إذا ما ابتلاه ربه فكرمته ونعمه ليقول ربنا أنكرنا، ولما إذا ما ابتلاه فظفر عليه رزقه ليقول ربنا أنكرنا، كلا بل لا نكرمونهم، ولا نحضون على طعام للسكين، وتأكلون التراث أكلاً لما، ونحبون المال حباً جماً ﴿٩﴾ الفجر ٨٩/١٥ - ٢٠. ويدعو موسى على فرعون وأهله لظلمهم بأموالهم. ﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحيلة الدنيا ربنا لنعلم أن من سبلك ربنا أطعن على أموالهم﴾ [اسخها] واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب العظيم ﴿٤٩﴾ يونس ٨٨/١٠. والقصص في القرآن هي، كما أشرنا، للمبرة والذكرى ومن أجل ضرب المثل، وبالتالي فهي مجال للمبالغة: فموسى هنا كمثل محمد (ص) وفرعون كمثل الوليد بن المغيرة أو غيره من أغنياء قريش. يؤكد هذا المعنى الحكم العام الصاخر في حق المترفين الذين يفتخرون بكثرة أولادهم وأموالهم ويكذبون الرسل، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا في قرية من نبي إلا قال مغضوباً إنما جئناكم به كفر، وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمؤمنين﴾ (٥٦) سبأ ٣٤/٣٥. ونقرأ في سورة الكهف: ﴿واضرب لهم مثلاً رجلين﴾ [كافر ومؤمن] جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب ونقطعناهما بتفيل وجعلنا بينهما رزقاً، كنا الجنتين أتت أكلها ولم تظلم من شيئاً وفجرتا خلاهما مهراً، وكان له﴾ [الكافر] ثمر فقال لصاحبه﴾ [المؤمن] وهو يحطوه أنا أكثر منك مثلاً وأمر نقرأ، ودخل جنة﴾ [بستانه] وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن نبيذ هذه أبداً، وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعنا إلى ربنا لأرجن غيراً منها مغنياً ﴿٦٧﴾ الكهف ٣٢/٣١ - ٣٦. ونقرأ في سورة نوح: ﴿وقال نوح رب إنهم عصوني﴾ [أي قومه] وأطيعوا من لم يزدك الله ولده إلا خساراً، ومكروا مكراً كيثراً، وقالوا لا نؤمن أفتكم ولا نؤمن وفقاً ولا سواها ولا يتوبون ويتوبون﴾ [لسماء أصنامهم]، وقد أضلوا كثيراً﴾ [من الناس]، فكان

(٣٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٥٦.

جزئهم الطوفان والفرق)، ولا تزيد الظلم إلا ضللاً... وقال نوح رب لا تترك على الأرض من الكافرين شيئاً [نزل في السجدة]، إنك إن تتركهم يضلوا عبادك ولا يفلحوا إلا قليلاً كقوله (٦٩ نوح ٢٧-٢١).

وكما قرن القرآن بين المترفين وطغيان المال وبين الشرك والضلال قرن كذلك بين المتكبرين والمستضعفين: فالمتكبرون هم المذعنون للعظمة، ومنه التكبر والكبر، بمعنى واحد: الظهور بظهر العظمة، ومنه الكبرياء: كبرياء الإثم والقواحش. المتكبرون والمترفون هم في صف واحد، إنهم يشكرون أملاً القوم وهم الكافرون والشركون. وفي مقابل هؤلاء: المستضعفون، وهم المظلمون الذين استضعفهم وأنهم المتكبرون. والمستضعفون هم في الغالب مؤمنون. وفي القرآن مواضع عديدة فيها تقابل ومواجهة بين الطرفين على شكل حوار في إطار قصص الأنبياء مثل قوله تعالى: «قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لئن آمن منهم لأمكنهم لو أنهم اتفقوا أن صالحوهم من ربهم قالوا لئن لم يؤمنوا، قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون» (٣٨ الأعراف ٧٥-٧٦) وأيضاً: «قال الملا الذين استكبروا من قومه لئن لم يأتهم بك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا لو لقوكم في ملأ...» (نفس السورة ٨٨). وتارة يرد الحوار في «المستقبل»، في الآخرة. من ذلك مثلاً قوله تعالى: «وقال الذين كفروا لئن يؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه ولو نرى إلا الظالمون سوفوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلى بعض القول يقول الضعفاء للذين استكبروا لولا أنتم لكننا مؤمنين، قال الذين استكبروا للذين استضعفوا ألئن صدقناكم من القول بعد إذ جاءكم بل كذبكم بجهنم. وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل نكر الليل والنهار إذ تماروننا أن نكفر بالله ونجعل له أنداداً وأسروا الندبة لما رآوا العذاب...» (٥٦ سبأ ٣٤/٣١-٣٣) وتتكرر نفس المواجهة في مكان آخر، ولكن هذه المرة بين آل فرعون: «وإذا دعوا إلى الذكر يقول الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تباً فهل أنتم تنفون عنا نصيب من الذكر، قال الذين استكبروا إنا نكل فيها إن الله قد حكم بين العباد» (٥٨ طه ٤٧/٤٨-٤٩). وبكيفية عامة: «ويرزوا له جهماً فقال الضعفاء للذين استكبروا، إنا كنا لكم تباً فهل أنتم تنفون عنا من عذاب الله من شيء قالوا لو عدنا الله طغياناً منكم لظننا أنكم ضللتنا ما لنا من بغيهم» (٧٠ إبراهيم ١٤/٢١).

- ٦ -

ومن الكلام من المستضعفين والمتكبرين على مستوى القصص وضرب المثل للذكرى والعبرة وبناء الوعي وتشكيله تنقل إلى وضعية الفريقين كما عاشتها الدعوة المحمدية في مكة على مستوى الواقع اليومي. انبعاث بالمستضعفين لأن الكلام عنهم يتلجج في إطار «المقيدة»، إذ لم تكن لهم قبائل ولم يكن لهم مال، فسلوكهم إذن تحفة «المقيدة» وليس «القبيلة» ولا «الغنيمة».

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين الأوائل كانوا من أحداث الرجال وضعفاء الناس. أما أحداث الرجال فهم أولئك الذين أسلموا وهم أطفال أو شبان وكانت لهم قبائل محمية ومنعهم من أن يصيبهم أذى من أية جهة لأن إيمانهم، سواء بسبب معتقداتهم أو

بسبب آخر هو عدوان على القبيلة كلها. وإلى هذا الصنف كان ينتمي أبو بكر وطلحة (من تيم) وعثمان بن عفان وأبو حذيفة بن ربيعة وخالد بن سعيد بن العاصي (بني عبد شمس / بني لحيمة) والزبير بن العوام (بني أسد) وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعمير أخوه والمطلب بن أزهر (زهرة) وأبو سلمة والأرقم بن الأرقم وعياش بن أبي ربيعة (بني مخزوم) وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ونعيم بن عبد الله النحام (من علي) وعثمان بن مظعون وأولاده وحاطب بن الحارث وأخوه (جميع) وخنيس (من سهم) وأبو عبيدة بن الجراح (من الحارث بن فهر) وسليط بن عمرو وأخوه حاطب (بني علس) وجعفر بن أبي طالب (بني هاشم) وعبيدة بن الحارث (من بني المطلب). هؤلاء ومن أسلم معهم من نسائهم أو قريبائهم كانت تحميهم قبائلهم، وكان منهم أولاد الأغنياء مثل خالد بن سعيد بن العاصي الذي كان أبوه من أغنى أهل مكة ومن أصحاب النفوذ فيها، كما كان منهم تجار متوسط الحال مثل أبي بكر وعثمان.

لم يكن هؤلاء إذن من «ضعفاء الناس» المستضعفين. وإنما المستضعفون باصطلاح ذلك الوقت هم «قوم لا عشار لهم بمكة وليست لهم منعة ولا قوة فكانت قريش تعذبهم بالرمضاء بانصاف البدار ليرجعوا عن دينهم»^(٣٣)، وذلك عندما دخلت الدعوة المحمدية في مرحلة الجهر وأخذ النبي يتهم على أمة قريش. من هؤلاء للمستضعفين بلال بن رباح كان أبوه وأمه من سبي الحبشة، وكان من موالي بني جمح، وكان أمة بن خلف زعيمهم «يخرجه إذا حيت الظهيرة وطرحه على ظهره في بطحاء مكة ثم يأسر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره فيقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد وتبعد ثلاث والمزى، فيقول وهو في ذلك البلاء: أخذ أخذته. وقد انقذه أبو بكر بأن استبدله بفلام له لم يرد الدخول في الإسلام فدفعه إلى أمة بن خلف وأخذ بلالاً واعتقه»^(٣٤). ومنهم عمار بن ياسر العنسي أسلم هو وأبوه وأمه بعد بضعة وثلاثين رجلاً أسلموا قبله، وذلك في المرحلة السرية من الدعوة، وكان حليفاً لبني مخزوم، فكانوا يخرجونه هو وأباه وأمه إلى رمضاء مكة وكان الرسول يمر بهم ويقول لهم: «عنبراً آل ياسر، موعدكم الجنة»، فهاث ياسر تحت التعذيب. «واخلطت امرأته سمية القول لأي جهل قطعنا في قلبها بحربة في يديه فانتبه وأمس عمار فقد نجا بنفسه عندما أضطر إلى النطق تحت التعذيب بما طلب منه أبو جهل. وكانت قريش يضربون المسلم من المستضعفين ويحرقونه ويحطون حتى ما يقدر أن يسوي جالساً من شدة الضر الذي نزل به حتى يعطيهم ما سألوه من الفتن، حتى يقولوا له: ثلاث والمزى إليك من دون الله، فيقول: نعم، حتى أن الجفل أبشر بهم فيقولون له: لعنا الجمل إليك من دون الله، فيقول: نعم، انتداء منهم عما يلقون من جهده»^(٣٥).

تلك كانت معاملة قريش للمستضعفين من المسلمين أمثال بلال وعمار وعباب بن الارت وصهيب بن سنان الرومي وصالح بن خزيمة وأبو فكيهة وزنيرة والنهدية وأم هانئ

(٣٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ١٧٧.

(٣٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣١٨.

(٣٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٠.

وجميعهم عبيد أو موال. أما معاملتهم للأعضاء الآخرين في الجماعة الإسلامية الأولى عن كانت لهم قبائل تحميهم فكانت تختلف: لقد كان أبو جهل «إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف ومنعة أتة وأخوة وقال: تركت دين ليك وهو خير منك، كَسَفَهَنَ جَلْمَكَ وَلَتَقِلَنَّ دَايِكَ وَلَتَضَعَنَّ شَرْفَكَ. وإن كان تاجراً قال: والله لَنَكْسِفَنَّ تَجَارَتَكَ وَلَنُهَيِّكَنَّ مَالَكَ، وإن كان ضعيفاً ضربه وأغرى به»^(٣٦). وكان أبو جهل يتجول في الأسواق ويقول للتجار ضاعفوا السعر على أصحاب عمدة وقاطعوهم ولا تشكروا منهم وأنا أعوض لكم ما تحسرونه بسبب ذلك. وقد أثر ذلك فعلاً في مكاسب المسلمين ووجوه معاشهم «فلما رأى رسول الله (ص) ما يصيب أصحابه من البلاء... قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه»^(٣٧). وكانت أرض الحبشة متجراً لقريش يتجرون فيها ويحبون فيها دفقاً من الرزق دامناً ومتجراً حسناً»^(٣٨).

وهاجر فريق من المسلمين إلى الحبشة في السنة الخامسة من بدء نزول الوحي، وكان عدد الذين هاجروا ثلاثة وثلاثين رجلاً: واحد من بني هاشم وسبعة من بني أمية ومثلهم من بني أسد بن خزيمه وشخصان من بني عبد شمس وواحد من بني نوفل وأربعة من بني أسد بن عبد العزى وواحد من بني عبد قصي وخمسة من بني عبد الدار وسبعة من بني زهرة وإثنان من بني تيم وثمانية من بني مخزوم وإثنان من بني نجح وأربعة عشر من بني سهم وخمسة من بني عدي وثمانية من بني عامر ومثلهم من بني حارث بن فهر. وواضح أنهم جميعاً من أبناء القبائل سوى خمسة هم من الخلفاء وليس فيهم أحد من «المستضعفين». وهناك شك فيها إذا كان عامر بن ياسر قد هاجر معهم غير أن الراجح هو أنه بقي في مكة مع زملائه «المستضعفين».

ويدون شك فإن هذا التمييز الذي ألقته قريش في معاملتها للمسلمين الأوائل، إذا لم يكن قد ظهر له أثر وانعكاسات في صفوف الجماعة الإسلامية زمن الدعوة، فإن آثاره المكبوتة متحركة وتنميتها ظروف وملابسات أخرى عندما تتحول الدعوة إلى دولة يعرض لها ما يعرض لكل دولة، كما سنرى لاحقاً. أما الآن فيهما في هذه المرحلة من بحثنا أن نتصرف على العوامل التي جعلت قريشاً تُقيم ذلك التمييز: لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا على إيذاء وتصليب أو قتل أتباعها من غير العيب والموالي، ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ص) على أنفسهم وأصنامهم؟

السؤال الأول يتقلنا مباشرة إلى «القبيلة» وهي موضوع الفصل التالي. أما السؤال الثاني فيقلنا إلى «الغنيمة» في الفصل الذي يليه.

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢١.

(٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٤٦.

.

.

.

الفصل الثاني من الدعوة إلى الدولة : القبيلة

يتناول هذا الفصل دور «القبيلة»، مبدأً واجتيازاً، في الممارسة السياسية، ممارسة سلطة الجماعة، التي تعرضت لها الدعوة المحمدية أو امتدادات منها، من يوم قيامها إلى أن أصبحت لها دولة. إن هذا يعني أن مجال «القبيلة» هنا سيكون محصوراً، في مكة أولاً، بين القبائل القرشية، وفي المدينة ثانياً، بين الفئات التي تسكنت فيها بعد هجرة النبي (ص) إليها. ومفعول «القبيلة» في هذه المرحلة، وأصغى به النعرة والتناحر وما في معناهما، كان مفعولاً «طبيعياً» فطرياً، بمعنى أنه لم يكن بحركة غير ما يشكل من «القبيلة» قبيلة وهو «القرابة» بالنسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار.

أما «القبيلة» بمعنى اعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جدد أهل مشترك أثناء مجزأها عن مجموعات أخرى مماثلة، وفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها «مفعول القبيلة» في معناه الصداقي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الصراع القبلي» وفحواه: «لنا وأمي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب». أما القبيلة بهذا المعنى وحمل هذا المستوى فلن يظهر لها أثر واضح إلا في مرحلة لاحقة، مرحلة احتدام الصراع داخل الدولة التي أقامتها الدعوة للمحمدية، كما سترى فيما بعد. أما الآن فسنقتصر اهتمامنا على مفعول «القبيلة» بمعناه كما ظهر في مكة والمدينة زمن الدعوة.

- ١ -

يبدأ تاريخ مكة السياسي، المعروف، الذي كان له امتدادات إلى زمن الدعوة المحمدية، يبدأ بـ«نبي بن كلاب الجند الرابع للنبي (ص) وقد عاش في منتصف القرن الخامس الميلادي، قبل نحو قرن ونصف القرن من ميلاد الرسول (ص). وينتهي نسب قصي إلى فهر، وهو الملقب بـ«قرش»، ثم يرتفع به السابون إلى عدنان: جد عرب الشمال. فهو:

قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر (قريش) بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. ويرفع التسابون شجرة النسب هذه إلى إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، ولكن مع اختلاف كبير بينهم.

واسم «قريش» كان يطلق قبل الدعوة المحمدية وأثناءها وبعدها على مجموعة من القبائل تنسب إلى «فهر» المذكور، وعندما سكنت مكة وأصبحت لها السلطة عليها صار هذا اللقب يميزها عن القبائل العربية الأخرى، ولذلك كثيراً ما نصادف عبارة «قريش والعرب». سترك جانباً «العرب»، إلى مرحلة لاحقة، لنهتم هنا بـ «قريش» فقط، وذلك في حدود ما نحتاج إليه لفهم الدور الذي لعبته «القبيلة» أثناء الدعوة المحمدية في مكة خاصة.

كانت القبائل التي سكنت مكة زمن الدعوة المحمدية هي التالية: (١) بنو الحارث بن فهر (قريش)؛ (٢) بنو محارب بن فهر؛ (٣) بنو عامر بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٤) بنو هدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٥) بنو جح بن عمرو بن هصيص بن هدي بن كعب بن لؤي... (٦) بنو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي... (٧) بنو نيم بن مرة بن كعب بن لؤي... (٨) بنو مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي... (٩) بنو زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي... (١٠) بنو أسد بن عبد العزي بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي... (١١) بنو عبد الدار بن قصي بن كلاب... (١٢) بنو عبد مناف بن قصي بن كلاب... وقد ترك عبد مناف هذا أربعة أبناء هم المطلب ونوفل وعبد شمس وهاشم، وهذا الأخير هو أبو عبد المطلب والد عبد الله أبي محمد (ص).

كانت هذه المجموعة القبلية تعيش في مكة بدون سلطة مركزية. لقد كانت السلطة، وهي معنوية نافذة ولكن غير قهرية، لشيوخ هذه المجموعة المشتركة في النسب المتجاورة في المسكن (كانت تسكن بطاح مكة، أي داخلها، بينما كانت تسكن في ضواحيها قبائل أخرى أقل أهمية تسمى بـ «قريش الظواهر»). كان قصي بن كلاب «أول بني كعب بن لؤي أصاب ملكاً أطاع له به قومه»^(١). وتحكي المصادر القديمة قصة ذلك فتذكر أن قصياً نشأ عند أخواله بقضاة التي كانت تقطن مشارف الشام. وعندما شب وكبر جاء مكة فتزوج من بنت حليل الخزاعي الذي كان سيد مكة يومئذ. وكان بنو حلوة بن عمرو الملقب بخزاعة غريباً من الأزدي رحلوا من اليمن بعد انهيار سد مأرب واتجهوا شمالاً، فلقدلوا في مكة بعد أن انتزعوها السيادة عليها من جددهم قحطان. وكان رئيسهم عمرو بن لحي الذي يقال إنه هو الذي جاء إليها بالأصنام من الشام. استولى قصي على مكة سنة ٤٤٠ م فورث «ملك» أبي زوجته حليل الخزاعي المذكور بعد أن انتزعه من قبيلته مستعيناً في ذلك بقضاة أخواله (أخوال قصي) فجمع قصي القبائل القرشية التي كانت مفرقة في كتانة التي كانت تزلزل جنوب مكة قرياً من الساحل الغربي، بينما نزعت خزاعة إلى الجنوب الشرقي منها. وكانت وظائف السيادة في مكة هي

(١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة ترك الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٧٤.

حجابه الكعبة وسقاية الحجاج ورفادتهم (أي إطفائهم)، إضافة إلى حمل اللواء عند الحرب. وقد أنشأ قصي دار الندوة يجتمع فيها سادة قريش للتداول في شؤونهم المشتركة.

كان لقصي أربعة أولاد هم: عبد الدار وعبد مناف وعبد العزي وعبد قصي. كان عبد مناف وقد شرف زمان آية وقعب كل منعبه إذ كان تلجراً كبيراً، وكذلك كان عبد العزي وعبد قصي. أما عبد الدار، وكان أكبرهم، فقد أسند إليه أبوه وظائف الرئاسة في مكة من حجابة وسقاية ورفادة... إلخ، وقد أورث هذه الوظائف لأبنائه من بعده فقام بنو عبد مناف - بنو عُمهم - بنافسونهم على السيادة وظائفها، واشتد الصراع بين الطرفين فتحالف كل منهما مع من مال إليه من القبائل القرشية الأخرى، فأصبحت قريش ككتلتين: بنو عبد مناف وقد حالفهم بنو أمية وبنو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد الدار بحالفهم بنو عكرمة وبنو جهم وبنو عدي من جهة أخرى، بينما بقي بنو عامر وبنو محارب على الحياد. (سمي الفريق الأول بـ «المطلبين» لأنهم غمّسوا أيديهم في جفنة من الطيب عند عقد الحلف بينهم، بينما سمي الفريق الثاني بـ «لُعنة الدم» لأنهم غمّسوا أيديهم في الدم، ومطلق عليهم اسم «الأحلاف»). غير أن الطرفين جنحا في نهاية الأمر إلى الصلح فتقاسم أبناء العم للتنازحون، بنو عبد مناف وبنو عبد الدار، وظائف السيادة في مكة، فكانت السقاية والرفادة لبني عبد مناف والحجابه واللواء والندوة لبني عبد الدار^(٢).

غير أن مثل هذه التحالفات التي تجري على صعيد الإطار القبلي الموسع لم تكن لتففي على التنافس بين «أبناء العم» داخل الحلف الواحد. وهكذا فالتنافس والصراع سرعان ما نشباً وترسخا بين بني عبد مناف بعضهم مع بعض: بنو هاشم من جهة وبنو أمية من جهة أخرى. لقد كان لعبد مناف، كما قلنا، أربعة أبناء هم هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس. وقد حدث أن عرض نوفل إلى رُكح (مساحة أرض) في ملك ابن أخيه عبد المطلب بن هاشم. فاستغاث هذا الأخير برجال قومه فلم يجيزوه وقالوا له لسا بداخلين بينك وبين عمك، فاضطر إلى الكتابة إلى أخواله بني النجار بيثرب (المدينة)، وكانت زوجة هاشم منهم، فأغاثوه وجاؤوا مكة وأعلنوا له حقه من عمه نوفل، فكان ذلك مما دفع هذا الأخير إلى أن تحالف مع أبناء عمه بني عبد شمس ضد أبناء عمه الآخرين بني هاشم، بينما دعا عبد المطلب بن هاشم رجالاً من خزاعة، وهم يَمِينُونَ أخواله، إلى الدخول معه في حلف ففعلوا. وكان لهذا الحلف أثره في فتح مكة، إذ تحالفت خزاعة مع النبي ضد قريش وحلفائها أثناء صلح الحديبية كما سنرى بعد^(٣).

كان بين هاشم وأخيه عبد شمس منافسة، ويقال إنها ولدتا ثؤامين. وقد تحولت هذه المنافسة إلى صراع مكشوف بين أمية بن عبد شمس، وكان كثير المال والأولاد، وبين عمه

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٠٢ - ٥٠٣.

هاشم، الذي كانت إليه الرفادة والسقاية، معروفاً بالكرم والسخاء، فتناكر الرجلان، كل منهما ادعى أنه أعرى نقرأ وأرفع مكانة، وتراءتا على خسين ناقة تنحر بمكة يدفعها للتهزم ويحلبو عنها عشر سنين، واحكما في ذلك إلى كاهن خزاعة فحكم بينهما بقوله - وهذا نموذج من سجع الكهان: «والقصر الباهر، والكوكب الزاهر، والقيم للطير، وما يلبو من طائر، وما اعتدى بعم سافر، من منجد وغائر، لقد سبق هاشم أمية إلى الماء، أول منه وآخر». فكان النصر لهاشم فأخذ الإبل من أمية ونحرها وأطعم الناس من لحمها، بينما سافر أمية إلى الشام حيث أقام عشر سنين «فكان هذا أول عداوة بين بني أمية وبني هاشم». ثم تناكر حرب بن أمية وعبد المطلب بن هاشم إلى نقيل بن عبد العزي، جد عمر بن الخطاب، فحكم لعبد المطلب. وقدم ذات مرة أحد التجار اليمنيين إلى مكة وباع سلعة إلى العاصي بن وائل، زعيم بني سهم، فأبطأ هذا الأخير في دفع الثمن إليه ومأطله كثيراً حتى يئس، فجاء اليمني إلى مكة وعرض ظلامته على رجلاً قريش، فوقف إلى جاتيه بنو هاشم (وهاشم زوجته من بني النجار من يثرب وهم من اليمن) ومعهم بنو المطلب وبنو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر الذين عقدوا إثر ذلك حلفاً بينهم «تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يخذلوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم عن دخلها من سائر الناس إلا لما رآه وكثروا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف: حلف الفضول»^(٤) (وقد شهد الرسول (ص) هذا الحلف وكان ما يزال شاباً لم يوح إليه بعد).

واضح أن هذا الحلف هو امتداد لحلف «المطييين». ولم يبق خارجاً، من المطييين، سوى بني عبد شمس وبني نوفل، وذلك بسبب النزاع الذي كان قائماً بين بني عبد شمس وبين هاشم وابنه عبد المطلب كما رأينا. وهكذا يكون بنو عبد شمس (بنو أمية وبنو أبي العاصي) وبنو نوفل قد انضموا موضوعياً إلى فريق «الأحلاف» (لغة الدم). وبذلك أصبحت الخلطة القبلية القرشية في مكة زمن الدعوة المحمدية كما يلي: بنو هاشم والمطلب ومعهم تميم وزهرة وهدي والحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد شمس ونوفل وأسد وعامر من جهة أخرى، وبنو غزوم وسهم وجح وعبد الدار من جهة ثالثة. وكان بين المجموعة الثانية والثالثة مصالح تجارية، مما جعل بني غزوم وبني عبد شمس يفقدون في صف واحد ضد النبي وأهله بني هاشم.

هذه الشبكة من العلاقات القبلية - تحالفات للتمرة والنصرة إضافة إلى علاقات الجوار - كانت تفسد حائلاً دون لبس بأي فرد من هذه القبائل لأن كل سوء أو أذى يتعرض له الفرد تعتبر القبيلة مسألاً كلها. والقبيلة هي دائماً في حلف قديم أو جديد مع قبيلة أو مجموعة قبائل أخرى، من حلفها أن تطلب النجدة منها، فكان الاعتداء على أي فرد له قبيلة يتمي إليها بالنسب أو بالخلف أو بالجوار عند اشتعال نلر حرب أهلية شاملة، وهذا ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية، من بني غزوم وبني أمية وغيرهم، لم يستطيعوا إيذاء أبناء القبائل القرشية من المسلمين. والمعطيات التالية توضح ذلك بصفة ملموسة.

(٤) ابن هشام، قصص الرجع، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

٢ -

روى البخاري وغيره أن النبي (ص) قال: «ما بعث الله نبياً إلا في سنة من قومه». بالفعل ذلك ما حدث مع رسول الإسلام. تذكر مصادرنا التاريخية أنه عندما جاء الوحي إلى النبي (ص) يأمره أن «اصدع بما تومر وأفطر عشيرتك الأقربين»، دعا رجال عشيرته بني هاشم وجميعهم نفر من بني المطلب بن عبد مناف فكانوا خمسة ولزمين رجلاً، ولما اجتمعوا خطب فيهم فقال:

«إن الرائد لا يكذب لعله، والله الذي لا إله إلا هو في رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس عامة، والله لتعوتن كما تنامون، ولتبعثن كما تستيقظون، ولتطعنن بما تعملون، وإنها لجلعة أبدأ أو الطر أبدأ». فقال أبو طالب (عم النبي): «ما أحب إلينا معلونتك وأقبلنا لتصبحك ولتشد تصديقنا لحديثك، وعزلاً - بنو أبيك يجتمعون وإننا أحدهم، غير أني أسرعهم إلى ما أحب فأمضوا بنا لمررت فوالله لا نزال أحوطك ولتصنك، فغير أن نفسي لا تطلوعني على فراق دين عبد المطلب». فقال أبو طالب: «والله السواة، خذوا على يديه قبل أن يأخذ غيركم». فقال أبو طالب: «والله لئن سمعنا ما بقينا»^١. ومعلوم أن عمداً (ص) كان قد توفي والده عبدالله وهو جنين في بطن أمه (لو صبي في المهد) فكفله جده عبد المطلب، فلما مات كفله عمه أبو طالب وكان ما يزال صبياً ابن ثلثي سنين. ويبدو أن كفالة أبي طالب لابن أخيه - دون أخوته الآخرين أبي هب والمعبس - ترجع إلى أن عبد الله والد النبي كان هو وأبو طالب آخرين لأب وأم أبنسا كان أبو هب والمعبس من أم أخرى. أما عداوة أبي هب للنبي (ص) فترجع - على صعيد القبيلة دائماً - في جزء منها إلى ما ذكرنا (كان من أم غير أم أبيه) وإلى تأثير زوجته أم جميل، أخت أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس الذي كان هو الآخر من الد خصوم الدعوة المحمدية.

ومهما يكن، فللأسف تاريخياً أن أبا طالب هو الذي منع وحس النبي (ص) من أذى قريش، عندما أخذ يذكر أعضائهم وأهلهم بسوء. وقد تدخل كبار قريش مراراً إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف ابن أخيه عن مهاجمة أهلهم. وهكذا شكلوا ذات مرة وفداً يتألف من عتبة وشيبة ابني ربيعة بن عبد شمس، وأبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وأبي البخاري العاصي بن هاشم بن المطلب بن أسد، والأسود بن المطلب بن أسد، وأبي جهل، عمرو - وكان يكنى أبا الحكم - بن هشام بن المغيرة بن عمرو بن غزوم، والوليد بن المغيرة بن عمرو بن غزوم، ونبيه ومنه ابني الحجاج بن خليفة بن سعد بن سهم، والمعاصي بن وائل بن سهم... وفداً كان يتألف كما هو واضح من رؤساء المجموعة القبلية المتنافسة لبني هاشم المتحالفة ضدهم. قالوا لأبي طالب: «يا أبا طالب إن ابن أخيك قد سب أمتنا وعقب بيتنا وسفه أعلامنا وفشل أبادنا، فلما أن تكفه عنا ولما أن نحل بيتنا وبينه، فذلك حل مثل ما نحن عليه من خلافه فتخبرك». وعندما لاحظوا أن عمداً (ص) يفضي في التهجم على أهلهم ذهبوا ثمانية إلى أبي طالب وقالوا له، مهلدين: «إنا قد استبينك من ابن أخيك فلم نعه عنا، وإنا والله لا نصبر على هذا من شتم أبنائنا ونسبه أعلامنا وعقب أمتنا حتى نكف عنك أو نتركه وإليك في ذلك حق يملك أحد القريظين». أخبر أبو طالب عمداً ابن أخيه بتهديد قريش فيما نال منه ذلك شيئاً، بل مضى على نفس النهج الذي كان عليه. فلجئهم رؤساء قريش وقرروا هذه المرة مسلومة أبي طالب وإحراجه، فذهبوا إليه

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٢ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨).

بعيلة بن الوليد بن المغيرة المخزومي وقالوا له: «يا أبا طالب هذا عيلة بن الوليد أتتد [تقوى] في قريش وأجله، فقله فلك عقله ونصره وأخذته ولداً فهو لك، وأسلم إلينا ابن أخيك هذا الذي خالف دينك ودين أبائك وفرق جماعة قومك وسفه أحلامهم، فقله، فقلنا هو رجل يرجل». رفض أبو طالب هذا المرض بقوة. وعندما رأى كبار قريش أن أبا طالب ماضٍ في حماية ابن أخيه، أرادوا الضغط عليه وعلى النبي (ص) بأسلوب آخر «فوشيت كل قبيلة على من فيهم من المسلمين (المستضعفين) يمدونهم ويفنونهم من دينهم». فما رأى أبو طالب أن قريشاً قد تحمّدت بعد ذلك يدها إلى ابن أخيه جمع بني هاشم وبني المطلب: «قدعاهم إلى ما هو عليه من منع رسول الله (ص) والقيام بدينه، فاجتمعوا إليه وقلوا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إلا ما كان من أبي هبة»^(٦) فإنه استمر في معاداته لمحمد (ص).

أصبح الرسول الآن محمياً بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم لم يستجيبوا لدعوته. غير أن حادثاً من الحوادث «العادية» التي كان يتعرض لها النبي في ذلك الوقت سيكون دافعاً^(٧) إلى عمه حمزة إلى الإعلان عن إسلامه في إطار من التعدي «القبلي» لخصوم الدعوة المحمدية. ذلك أن أبا جهل المخزومي «مرّ رسول الله (ص) عند الصفا لما ذاه وشمته... ومولاه لعد الله بن جدعان [من تيم حنظلة بني هاشم] نسمع ذلك... فلم يلبث حمزة بن عبد المطلب (رضي) أن أقبل مترشحاً قومه راجعاً من قصص له... فقلت له يا أبا عيلزة [كنية حمزة] لورايت ما لفي ابن أخيك محمد أنفاً من أبي الحكم بن هشام [أبو جهل]... فغضب حمزة وذهب يبحث عن أبي جهل فلما وجده جالساً في جماعة من قريش خاطبه غاضباً: «وانشتمه وأنا حل دينه، أقول ما يقول، فرد ذلك قل إن استطعت؟ فقام رجال من بني مخزوم ليصرخوا بها جهل». غير أن هذا الأخير خاف أن يتطور الأمر إلى حرب قبلية لا نهاية لها فقام وقال لهم: «دعوا أبا عيلزة، فإني والله قد سببت ابن أخيك سباً قبيحاً». غادر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فندم وبقي متردداً فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول (ص) يخبره بذلك^(٨).

وفي ملاينات «قبلية» مماثلة كان إسلام عمر بن الخطاب. ذلك أن أخته فاطمة كانت قد أسلمت هي وزوجها وكانا يخفيان إسلامهما عنه لأنه كان شديداً على المسلمين (هو من قبيلة بني عدي حليفة بني مخزوم وبني عبد الدار = الأخلاف) فقد «خرج عمر يوماً مترشحاً سيفه يريد رسول الله (ص) ورمطاً من أصحابه وقد ذكروا له أنهم قد اجتمعوا في بيت عند الصفا... فلقبه نعيم بن عبد الله فقال له: أين تريد يا عمر. فقل: أريد محمداً، هذا الصليبي الذي فرق امر قريش... فاقله. فقال له نعيم: والله لقد غرتك نفسك من نفسك يا عمر، أتري بي عبد مناف تزكك نفسي على الأرض وقد قتلت عمداً (لاحظ أنه قال: «بني عبد مناف» ولم يقل فقط «بني هاشم وبني المطلب» وذلك لأن عمر من بني عدي؛ فهو خصم قبل خبارجي، فلو قتل هاشمياً لكان على بني عبد مناف كلهم أن يهبوا للنثار) وأصاف قاتلاً: «واللا ترجع إلى أهل بيتك فقيم أمرهم. قال: ولي أهل بيتي؟ قال: خنتك وابن حنك... واعتك فاطمة بنت الخطاب، فقد والله أسلماء، فخرج عمر ويطش بإبن عمه فزوج أخته وضرب أخته فشجها فتمصلقته وأخبرته بإسلامهما فلما رآها تضطرد دماً ندم

(٦) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٩.

(٧) ان ربط إسلام الصحابة بهوادث اجتماعية هو من قبيل «السبب النزولي»، ومن عقيدة المسلم أنه يؤمن أن الله إذا أراد شيئاً جعل له سبباً ومطية.

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٩١.

وطلب منها صحيفة كانتا يقرآن فيها القرآن وفيها سورة وطه فقرأها وقال: وما أحسن هذا الكلام... ثم ذهب إلى النبي (ص) وأعلن إسلامه^(٩).

وهكذا فكل شيء يجري في «القبيلة» لا بد أن يخضع لخطوها. غير أن منطق «القبيلة» ليس وحيد الاتجاه. وهكذا فلما رأيت قريش أن صفوف عمن (ص) وأصحابه قد تعززت بإسلام حمزة وعمر بن الخطاب، وأن الإسلام أخذ يقشور بين القبائل «اجتمعوا واتمروا أن يكتبوا كتاباً يتفقون فيه على بني هاشم وبني المطلب على أن لا يتكفروا إليهم ولا يتكفوهم شيئاً ولا يتعاونوا معهم. فلما اجتمعوا لذلك كتبوا في صحيفة ثم تاملوها وتوافقوا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة نوكة على أنفسهم... فلما فعلت قريش ذلك تمحلت بنو هاشم وبني المطلب إلى أبي طالب بن عبد المطلب فدخلوا معه في شعبه [خارج مكة بين جبلين] واجتمعوا إليه. وخرج من بني هاشم لم يطلبه إذ كان دائماً مع قريش ضد الرسول (ص).

دامت مقاطعة قريش لبني هاشم وبني المطلب نحواً من ثلاث سنين، ولكنها لم تكن تامة ولا شاملة. لقد كانت هناك ثغرات «قبيلة» إذا كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام كما أن «الصحيفة»/الميثاق كانت تلزم قريشاً وحدها، أما القبائل العربية الأخرى فكانت تتعامل في الأسواق مع بني هاشم وبني المطلب رغم ضغوط أبي جهل. وإذا كانت «الصحيفة» قد أسلها منطق «القبيلة» فإن «القبيلة» ليست منطقاً وحسب بل هي وجدان أيضاً. وهكذا سينفض وجدان «القبيلة»، ما أيرمه عقلها. ذلك أن شخصاً يدعى هشام بن عمرو بن ربيعة من بني عامر بن لؤي (وقد كانوا على الحياء بين المطييين والأحلاف) كان قريباً من ناحية الأم، لأحد بني هاشم المحاصرين، فكان يحمل الطعام إليهم كل ليلة. ثم إنه اتصل مع أفراد آخرين ممن لهم علاقة قرابة، من ناحية الأم، مع بني هاشم وانفقوا على نقض الصحيفة، فجاؤوا مجلس قريش بالكعبة، الواحد بعد الآخر، وأعلنوا عن عدم التزامهم بالصحيفة مبررين ذلك بأنهم لم يكونوا قد وافقوا عليها. وهكذا انقسط عقد حصار قريش، فالتحرجت الصحيفة من الكعبة فمزقت وخرج بنو هاشم من الحصار^(١٠).

وبعد خروج أبي طالب من الحصار مرض مرض موته، فجاء إليه زعماء قريش يريدون أن يترعوا منه صفقة تفسن لهم كف النبي محمد (ص) عن التعرض لأمتهم مقابل إعطائه ما يرضيه من مال ونفوذ... ذهب إليه وقد منهم يتقدم أبو جهل من بني غزوم وأبو سفيان من بني أمية وقالوا له: «يا أبا طالب إنك منا حيث قد علمت، وقد حضرنا ما نرى ونخوفنا عليك، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أميك، فادعه فخذ له ما وعدنا منته ليكف عنا ونكف عنه وليدعنا ودعاه ربه». فبحث إليه أبو طالب، فجاءه فقال: يا ابن أمي: هؤلاء أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليمطوك ولتأخذوا منك. فقال رسول الله (ص): نعم، كلمة واحدة تطولونها فلكون بها العرب وتدين لكم بها العجم. فقال أبو جهل: نعم وليك. وعشر كلمات. فقال: تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه. فصفقوا بأيديهم ثم قالوا: أترى يا محمد أن تحمل الأمانة إليها واحداً إن أمرت لأعجب. ثم قال بعضهم لبعض: والله ما

(٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٤٢ - ٣٤٦.

(١٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٤ وما بعدها.

هذا الرجل بمطليكم شيئاً مما تريدون فاطلقوا وانصروا على حين آياتكم». ويقول القسرون إنه في هذا الحادث نزل قوله تعالى: ﴿ص، والقرآن في الذكر، بل الذين كفروا في عزة وشقاق [. . .] وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب، اجعل الآلة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجيب، وانطلق إلا أنهم أن آمنوا وصابروا على الحکم إن هذا لشيء يراد﴾ (٢٨ من ١/٢٨ - ١).

ويكون أبو طالب هو وخديجة زوج النبي في ستة وأحدة (قبل الهجرة إلى المدينة بثلاثة أعوام) ويحمي النبي نفسه وجهاً لوجه أمام قريش، لا أحد يمتعه ويحميه فخرج إلى الطائف «يلتمس نصرة من تقرب والتمتع بهم من قومه»، غير أنهم رفضوا بعنف، إذ كانت لهم مصالح اقتصادية مع قريش، فأرسل محمد (ص) إلى المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، في مكة، يطلب منه أن يجيره فأجاره «وأصبح المطعم وقد لبس سلاحه هو وبنوه وبنو أخيه فدخلوا المسجد [الحرام - الكعبة] فقال له أبو جهل: أيجير أم متبع؟ قال: بل يجير. قال: قد أجرتنا من أجرت، فدخل النبي (ص) مكة وأقام بها»^(١١).

ومع أنه لم يتقدم أحد من بني هاشم لحماية النبي (ص) بعد وفاة عمه أبي طالب فإن «هواهم» كان مع محمد (ص)، ويقولون كذلك حتى بعد أن هاجر إلى المدينة، فقد كان عمه العباس وآخرون من بني هاشم على اتصال به بمذونه بالأخبار. يدل على ذلك أن الرسول (ص) قال لأصحابه يوم بدر: إني عرفت رجلاً من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرهاً (لقتال النبي) لا حاجة لهم بقتالنا، فمن لقي منكم أحداً من بني هاشم فلا يقتله، ومن لقي أبا البختري بن هشام بن الحارث بن لؤي (الذي كان لول من سعى في نقض صحيفة المقاطعة) فلا يقتله، ومن لقي العباس بن عبد المطلب (عم النبي) فلا يقتله فإنه إنما أخرج مستكراً. وما يدل أيضاً على أن بني هاشم قد أخرجوا مع قريش، لا عن رغبة في قتال النبي ولكن فقط تحت ضغط التضامن القبلي، أن كثيرين منهم رجعوا من جيش قريش، بقيادة أبي جهل، ورفضوا المدخول في قتال مع النبي (ص) وذلك بمجرد ما أن علموا بنجاة الخفافة التجارية التي كان عليها أبو سفيان والتي جاوزوا أصلاً لانقاذها. ولا رأى رجال أبي جهل ذلك قالوا لهم: «والله لقد عرفنا يا بني هاشم، وإن خرجتم معنا، أن هواكم مع محمد»^(١٢).

- ٣ -

ولم يكن مقبول «القبيلة» محصوراً بين الطرفين الحامي للرسول (ص) والطرف الآخر الحمادي، بل إنه كان يسري أيضاً داخل هذا الطرف الأخير الذي كان يتكون كما قلنا من قبائل متحالفة ولكن متنافسة يحكم العلاقات بينها منطق «أنا وأمي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على قريب»، وهو «المنطق» الذي كان يحرك لدى بني أمية عاطفة النصرة لبني هاشم أولاد عمهم الأقربين ضد حلفائهم بني غزوم أولاد عمهم الأبعدين. من ذلك مثلاً ما يحكى من

(١١) ابن الأثير، الكفيل في التاريخ، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٥.

(١٢) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٦٩.

أن أبا جهل قال، في سخرية وتهكم، عندما رأى النبي يدخل مكة مع الطعام بن هادي بن نوفل بن عبد مناف الذي أجاره: «هنا نيكم يا بني عبد مناف»، فرد عليه عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، وكان من كبار قريش للمعادين للنبي، ودَّ عليه قاتلاً: «وما تنكرون أن يكون منا نبي؟ فربما ذلك»^(١٣). ومن ذلك أيضاً ما يروى من أن النبي (ص) مرَّ على أبي جهل وأبي سفيان ومما يتحدثان، فلما رآه أبو جهل ضحك وقال: هذا نبي بني عبد مناف. فغضب أبو سفيان وقال: انتكرون أن يكون نبي عبد مناف نبي؟^(١٤). (لنذكر أن أبا جهل من زعماء بني غزوم)، بل إن أبا جهل نفسه لم يتردد في إظهار نعرته القبلية ضد بني غزوم عندما رأى هؤلاء يحتجون على أبي طالب لكونه أجار واحداً من المسلمين الذين عادوا من الحبشة عندما شاع خبر تصالح قريش مع النبي، وكان هذا الرجل غزومياً. فقد هتف إلى رجال من بني غزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد سمعت منا ابن أمية عندما لما بالك ولصاحبنا قمعة منا. قال: إنه استجارني وهو ابن أمية، وإن أنا لم أصح ابن أمية لم أصح ابن أمية. فقام أبو طالب فقال: يا معشر قريش، والله لقد أكثرتم على هذا الشيخ وأبي طالب، ما تزالون تؤثيرون عليه في جواره من بين قومه. والله لأنتهون عنه لو أنصرون منه في كل ما قام به حتى يبلغ ما أراد. فقالوا بل نصرفه يا أبا عتبة^(١٥).

ومما يكشف عن تناقض العلاقات التنافسية بين بني أمية وبني غزوم إزاء نبوة محمد (ص) ما يروى من «أن أبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام والأعشى بن عمرو بن دهم الثقفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة لستموا من رسول الله (ص) وهو يصل من الليل في بيته، كل منهم على حدة. فلما تعرف الأعشى على صاحبه جاء إلى أبي سفيان وطلب رأيه في الكلام الذي سمعه من النبي (ص) فقال له: والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد منها وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد منها»، ثم ذهب إلى أبي جهل وسأله نفس السؤال فأجاب: «تنازعنا نحن وبنو عبد مناف: أطعوا فأطعنا، وحلوا فحلنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا جهلنا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي ينگي المرحي من السماء، فمضى ندرك بشئ منه، والله لا نؤمن به أبداً ولا نصنعه»^(١٦). ومن قبيل هذا ما يروى من أنه في موقعة بدر خلا أبي بن شريق بأبي جهل فقال له: «أترى محمداً يكتف؟ فقال أبو جهل: كيف يكتف على الله وقد كنا نسبه الأيمن لأنه ما كلف خط. ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السخاية والرفلة والفسورة ثم تكون فيهم النبوة فأي شيء لنا»^(١٧). وتقول الرواية إنه عندما سمع ابن شريق ذلك ضاخر هو وقومه بنو زهرة وكانوا في ثلاثمائة رجل وترك أبا جهل وقومه وحدهم في مواجهة المسلمين.

بل إن مفعول «القبيلة» يمارس تأثيره داخل القبيلة الواحدة بل بين الآخرين الشرقيين.

(١٣) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٥٥.
(١٤) جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلائون، وبهذه لسان القول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٥٤٥.
(١٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧١.
(١٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٣١٥ - ٣١٦.
(١٧) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهلي، الروض الألف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ٢ ج (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ٢، ص ٨٢.

وهكذا فقبيلة بني غزوم نفسها شأنها في ذلك شأن القبائل الأخرى لم يكن موقفها واحداً وثباتاً في جميع الحالات: فإذا كانوا كجموعة يظهرون متحدين ضد بني هاشم ومتحالفين مع بني أمية فإنهم كانوا محكومين، فيما بينهم، بعلاقات النعمة والمصلحة، حتى ولو كانت لفائدة خصومهم. وما يكشف عن ذلك ما يحكى من أن رجالاً منهم ذهبوا إلى هشام بن الوليد، حين أسلم أخوه الوليد بن الوليد بن المغيرة، ليطلبوه منه وليعاقبوه فقالوا له: «إنا قد أردنا أن نعتب هؤلاء النية (الذين أسلموا من بني غزوم وكانوا ثلاثة) على هذا الذين الذي أحدثوا فإننا لا نؤمن ذلك في غيرهم. قال: هذا، فليكن به فعلتكم وإياكم نفسه... فأنقسم بالله لئن قتلتموه لأقتلن أشرفكم رجلاً»^(١٨).

- ٤ -

هذه العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لقريش بمصنفة رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء جسدي/دعوي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيفجر الوضع في مكة تفجيراً، سيشتعلها حرباً أهلية شاملة، ولذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تبقى حية تحت حماية نعمة الأقارب ونظام الجوار. غير أن هذه العلاقات نفسها لم تكن، من جهة أخرى، تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار، لأن نجاحها كان يعني، في المخيال القبلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل، لأن النبي صاحب الدعوة منهم، وهذا ما لم يكن يقبله بنو عمومتهم الأقربون بنو أمية، ولا الأبعدون بنو غزوم.

ولمّا هذا «الثبات» في العلاقات القبلية في مكة وما وافق ذلك من تعذيب المستضعفين الذين لا قبائل لهم تحميهم، واضطهاد ومضايقة أبناء القبائل، اضطر النبي إلى إيفاد هؤلاء إلى الحبشة مهاجرين، إذا لم يعد من الممكن للدعوة المحمدية أن تثنى لنفسها طريقاً للانتشار والانتصار إلا إذا نجحت في كسر هذا الطوق القبلي، وهذا ما لم يكن من الممكن حدوثه إلا بقيام قوة مسلحة تهاجم البنية القبلية المكيّة من خارجها، وتضربها في الأساس المادي الذي تقوم عليه. ذلك ما أدركه الرسول (ص) إذ بدأ، بعد أن عمل على تهجير جل أعضاء الجماعة الإسلامية إلى الحبشة، في عرض نفسه على القبائل العربية - غير القرشية - أثناء مواسم الحج على عهد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم لها القوة العسكرية الخارجية المطلوبة^(١٩). وكما

(١٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢١.

(١٩) يسأل كثير من الباحثين المصاعدين عن الأسباب التي دفعت النبي (ص) إلى دعوة أصحابه إلى الهجرة إلى الحبشة، وقد قدم موشغوري وات هذا من القرشيات رجع منها واحدة فزعم أن السبب الذي حمل النبي (ص) على ذلك هو حدوث انقسام داخل الجماعة الإسلامية الأولى: قسم مع أبي بكر وقسم مع عثمان بن مظعون، وهذا في نظونا مجرد تخمين لا يستند إلى الوثائق الكافية، ذلك أنه فضلاً عن كون هذه الفرضية لا تأخذ بعين الاعتبار مكانة أبي بكر فإن الهجرة إلى الحبشة كانت، في رأينا، جزءاً من الاستراتيجية التي نتجت عنها هنا: استراتيجية البحث عن حليف في القبائل العربية للسكن من ضرب قريش من الخارج، وهذا ما كان يتطلب إقراغ الساحة من المسلمين أبناء القبائل القرشية حتى لا تتخضم قريش وهاتين تضغط بهم على النبي في حال التحالف مع «قوة خارجية» أو تحملهم على الإرتداد عن الإسلام بدعوى تحالف محمد مع عدو خارجي.

سنرى تعاملت معه القبائل التي خاطبها على أساس أن الأمر يتعلق بـ «مشروع سياسي»
مفاوضته انطلاقاً من حساباتها السياسية.

وهكذا أخذ النبي (ص) يتردد على الأسواق في مواسم الحج، فعرض نفسه على قبيلة
كنانة فأبوا عليه، وعلى قبيلة كلب فلم يقبلوا منه، وأتى بني حنيفة فلم يكن أحد من العرب اتبع
عليه رداً منهم^(٢٠). وعرض نفسه على بني عامر بن صعصعة فقال رجل منهم: «والله لو أتى اتخذت
هذا الفئ من قريش لاأكلت به العرب» ثم أخذ يفوض النبي فقال له: «لرايت إن نحن بآمنتك على
أمرك ثم أظهرت الله على من عاقبك، أليكون لنا الأمر بين يديك؟ فقال النبي: الأمر إلى الله بضعه حيث
يشاء. فقال له: انتهدفت تحوينا للعرب دونك، فلما أظهرت الله كان الأمر لقريش، لا حاجة لنا بأمرك^(٢١).

ثم أتى مجلس شيان بن ثعلبة، ومعه أبو بكر - كما كان الشأن في الغالب في اللقاءات
السابقة، فتحدث أبو بكر وألقى عليهم جملة أمثلة من نوع: «كيف العدد فيكم؟» و«كيف
الكتمة فيكم؟» و«كيف الحرب بينكم وبين عدوكم؟»، فلما أجابوه بما ينبغي عن قوتهم
وشجاعتهم سألهم: «لو قُدَّ بكم كنه رسول الله؟ فما عوداه. فرد عليه أحد رؤسائهم،
مفروق بن عمر: «قد بلغنا أنه يذكر ذلك، فإلى ما تدعو إليه يا أبا قريش؟». فتقدم رسول الله (ص)
لقال: «أدعوا إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأني رسول الله، وإلى أن تؤذوني وتصروني فإن
قريشاً قد ظاهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستنحت بالباطل من الحق» فقال مفروق: «هذا صلب» بن
قبيلة شيبخا وصاحب ديناه فقال هاتيه: «قد سمعت عقالك يا أبا قريش، وإني أرى أن نركننا ديننا
وإناضنا إليك على دينك لمجلس جلسته إلينا ليس له أول ولا آخر، زلة في الرأي وقلة نظر في العقاب، وإنا
نكون الزلة من العجالة. ومن وركنا قوم نكره أن نعقد عليهم عهداً، ولكن ترجع ونرجع، وننظر وننظر» ثم
قال: «وهذا الثاني بن حارثة شيبخا وصاحب حريناء». فقال الثاني: «قد سمعت عقالك يا أبا قريش.
والجواب هو جواب حاتيه بن قبيلة... وإنا إنما نزلنا بين حريش واليهمة والسيارة... أنهار كسرى ومياه
العرب. فلما ما كان من أنهار كسرى فذهب صاحب غير مغفور وعذره غير مقبول. وأما ما كان من مياه العرب
فدأبه مغفور وعذره مقبول. وإنا نزلنا على عهد أئمة حارث كسرى أن لا نضعف حدثاً ولا نؤوي كليلشاً، وإني
أرى هذا الأمر الذي نصحونا إليه هو مما نكرهه القلوب، فإن أحببت أن تؤويك وتصرك بما يلي مياه العرب
فعلناه. فقال رسول الله: «ما أسأتم في الرد إذ أنصحتهم بالصدق، وإن دين الله لن ينصره إلا من حاطه
من جميع جهات»^(٢٢). قال الراوي: «ثم دفعنا إلى مجلس الأوس والخزرج فلما بعثنا حتى بلغوا
النبي (ص)...»^(٢٣).

في إطار هذا النوع من المفاوضات والحسابات والاحتياطات تمت بيعة العقبة الأولى
والثانية اللتين دشنتا الدعوة المحمدية بها مرحلة جديدة تماماً، مرحلة الهجرة إلى المدينة

(٢٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٤.

(٢١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٥.

(٢٢) وانصح من هذا إقناع النبي (ص) لم يكن يطلب مجرد الحماية وإنما كان صاحب مشروع
واستراتيجية.

(٢٣) السهلي، الروض الأدهب في غدير الخيرة النبوية لإبن هشام، ج ٤، ص ١٨١ - ١٨٢.

والشروع في تأسيس الدولة. والتفاصيل والملايسات، القبلية والياسية، التي تمت فيها الميعتان كانت كما يلي:

كانت تسكن يثرب قبيلتان يمانيتان، الأوس والخزرج، قيل تزحنا إليها بعد انبيار سد مأرب، وكان يقطنها قبلها قبائل من اليهود أشهرها بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع وقد بنوا حصوناً يحصرون بها إذا ضاعوا. فنزل عليهم الأوس والخزرج فلبسوا الساكن والحصون إلا أن القبيلة والحكم إلى اليهود. ثم نشب نزاع بينهم وبين الأوس والخزرج فاستعيد هؤلاء بني عمومته من اليمانيين الذين كانوا قد نزلوا الشام، فأنجدوهم وتقلبوا على اليهود وصار الأمر إليهم. ومع مرور الزمن حدثت احتكاكات قبلية بين الأوس والخزرج تطورت إلى سلسلة متوالية الحلفات من حروب «الأيام» كان كل طرف فيها يتحالف ضد الطرف الآخر مع اليهود ويبحث عن حلفاء آخرين خارج يثرب. كان من حروبهم «يوم معبس ومضرس»، انهزم فيه الأوس وهزيمة قبيحة لم يتزموها مثلهاء، فاضطر قسم منهم إلى مواعدة عدوهم الخزرج بينما رفض قسم آخر منهم، وهم بنو عبد الأشهل، فأبوا إلا الاستعداد لأخذ المنار ثم سارت الأوس إلى مكة ليخالف فريشاً على الخزرج وأظهروا أنهم يريدون العمرة^(٢٤). وهناك في مكة التقى بهم محمد (ص) وتعرف على قضيتهم وقال لهم: «هل لكم فيما خير لكم مما جئتم له؟ فمدعاهم إلى الإسلام وشرح لهم قضيتهم فتحسبوا أحدهم، وكان شاباً وقال: «هذا والله خير مما جئنا به»، فنبهه رئيس الوفد قتللاً «دعنا منك نعد جئنا لغير هذا فكت»^(٢٥). ثم مضى وفد الأوس في مهمته فعقد حلفاً مع قريش، غير أن أبا جهل زعيمهم كان غائباً، فلما عاد أنكره وصحى في فسخه.

ثم نشب نزاع آخر بين الأوس والخزرج فتحلف الأوس مع يهود بني قريظة وبني النضير فكان «يوم بعاث» الذي انتهى باتصال الأوس^(٢٦). وفي الموسم التالي ذهب وفد من الخزرج إلى مكة للحج والعمرة فالتقى بهم الرسول (ص) وعرض عليهم نفسه. وكان اليهود في يثرب قد قالوا لهم، في إطار نزاع كلامي معهم: «إن نبياً مبعوث الآن قد أطل زمانه، تتبعه نفلكم معه قتل عاد وإرم». فلما كلمهم الرسول (ص) قال بعضهم: «نعلمون ذلك إنه النبي الذي توعدكم به يهود، فلا تشفقكم إليه. فجابوه - أجابوا محمداً (ص) - فيما دعاهم إليه بأن عبدوا وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، وقبلوا إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فمضى أن يجمعهم الله بك، فتقدم عليهم فتدعوهم إلى ترك وعرض عليهم الذي أجبته إليه من هذا الدين»^(٢٧). وفي العام التالي جاء وفد منهم يتكون من إثني عشر رجلاً فالتقوا بالرسول (ص) في «العبدة» وياهموه على الإسلام، ولكن بدون الالتزام بالقتال معه. وتلك هي بيعة العقبة الأولى. وقد بحث معهم الرسول (ص) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ليعلنهم الفران وكان

(٢٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٧.

(٢٦) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٧) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٩.

يعمل بهم، وذلك لأن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤثمه بعض^(٢٨) وهكذا أخذ الإسلام يتشر في المدينة.

وفي العام التالي، وأثناء موسم الحج كذلك، قدم إلى مكة وفد يثرب وكان يضم ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من المسلمين. فتواعد المسلمون أثناء الموسم مع النبي (ص) في «العقبة» مرة أخرى، فتسللوا إليها مستخفين، فجاءهم النبي (ص) ومعه عمه العباس، ولم يكن قد أسلم بعد «إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق منه». فتكلم العباس مخاطباً الوفد: «إن محمداً ما حيث قد علمتم وقد متعناه من قومنا من هو عمل مثل رأينا فيه فهو في عز من قومه ومنعة في بلده، وإنه قد لى إلى الامتياز اليكم والحق بكم. فإن كنتم ترون أنكم وافقون له بما دعوه إليه وما نهوه عن مخالفته، فكنتم وما تخمّلتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخالفوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن لدعوه فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده». فقبلوا منه ذلك وطلبوا من الرسول (ص) أن يتكلم فقال: «أبايكم على أن تحموني عما تحمرون به نساءكم وأبناءكم» فوافقوا. واستدرك أحدهم قائلاً: «يا رسول الله إن بيتنا ويون الرجال حلالاً وأنا قاطعوها، يعني اليهود، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم اضرمك الله أن ترجع إلى قومك وتذعننا» فأجابهم الرسول (ص): «هل أذم الدم، المدم المدم أي ما هدمتم من الدماء أهله والعكس أيضاً، ثم أخاف «لنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسلم من سلمتم» ثم طلب منهم أن يعينوا اثني عشر نقيباً يتوبون عنهم فعينوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس فبايعوه وبايعهم، وتلك هي العقبة الثانية^(٢٩)، وبعثها «بيعة الحرب»^(٣٠).

الفرق الطرفان فقبل وفد يثرب إلى بلده وعاد النبي إلى مكة، وفي هذه الأثناء نزلت عليه آية القتال: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت سبلهم وبيوتهم ومساكنهم يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرفن الله من بعدهم إن الله لقوي عزيز» (الحج ٢٢/٣٩ - ٤٠). «فلما أذن الله تعالى له (ص) في الحرب وبايعه هذا الحمي من الأنصار [مسلمو يثرب: المدينة] على الإسلام والنصرة له ولبن أبيه وأوى إليهم من المسلمين أمر رسول الله (ص) أصحابه من المهاجرين من قومه ومن معه بمكة من المسلمين بالخروج إلى المدينة والطيرة إليها والحقوا بأخوانهم من الأنصار»^(٣١) فخرجوا جماعات ووجداناً، رجالاً ونساء، ثم التحق بهم في النهاية رسول الله (ص) ومعه أبو بكر، كما هو معروف.

مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وينتدئ أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدنية فتكون مرحلة تأسيس الدولة والحرب إن هذا لا يعني أن الدعوة السلمية قد انتهت، كلا. إن النهج التبشيري السلمي يبقى قائماً دائماً، ولكنه لن يكون هو النهج الوحيد. إن الصراع مع قريش الذين حاربوا الدعوة المحمدية دفاعاً عن مصالح معينة سيتقل هذه المرة إلى مرحلة أخرى، مرحلة ضرب تلك المصالح

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٤٠ - ٤٤٧.

(٣٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٥٤.

(٣١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦٧.

نفسها. وهكذا مشتق الدعوة المحمدية طريقها إلى «الدولة» عاملة في واجهتين: البناء الداخلي من جهة، وعارسة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى، وفي مقدمتها الحرب النفسية وضرب المصالح، من جهة ثانية. حتى إذا اضطرت قريش إلى الاستسلام والدخول في الإسلام اتضحت الدعوة/الدولة إلى مرحلة أخرى جديدة، مرحلة العمل على إبتحالي القبائل العربية في الإسلام، طوعاً أو كرهاً. وتلك مرحلة مشترك الحديث عنها إلى الفصل القادم، أما الآن فسنتنصير على التعرف على أهم الأسس التي قام عليها البناء الداخلي لدولة الدعوة، فهي التي تنتمي إلى حديث «القبيلة».

- ٥ -

كانت القضية الأولى التي كان لا بد أن تواجه الرسول (ص) في المدينة هي تنظيم «عش» المهاجرين الذين غادروا مكة تاركين ديارهم وممتلكاتهم. وقد أظهر اهتمامه بهذه القضية في أول خطبة القاها بعد وصوله إلى المدينة، إذ خصصها كلها لهذا الموضوع. قال بعد أن حمد الله وأما بعد: «يا أيها الناس، فقبموا لأنفسكم، تعلّقوا بالله ليضعف أخطاكم، ثم لينظر غنمه ليس لها راع، ثم ليقلل له ربه، وليس له ترجع ولا حاجب بحجبه دونه، ألم باتلك رسول يهلكك، وأنتك ملا وأضلت عليك، فما فذمت لنفسك؟ فليتنظرن بيئاً وشمالاً فلا يرى شيئاً، ثم لينظر فدايه فلا يرى غير جهنم. فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو يشق من ثمرة ظلمنيل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، فإن بها لجرى الحسن عشر أمثالها إلى سبعة ضعف والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»^(٣٢).

دعوة واضحة إلى التضامن والتكافل بين جميع المسلمين، بين الأنصار والمهاجرين. وكان المهاجرون قد نزلوا عند اخوانهم في الدين، الأنصار، في دورهم ومنازلهم. ولكي يحسم الرسول (ص) هذه الدعوة إلى واقع اجتماعي ملموس شر نظام «المواخلة»: غاى بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، وكانت المواخلة على «الحق والمساواة»^(٣٣) بما في ذلك حق التوارث. فالرجل يرث صاحبه الذي تأخى معه حتى ولو لم يكن من أقاربه. إن «الأخوة في الدين» تقوم هنا مقام «الأخوة في النسب»، وبذلك حلت «الأمة» و«الملة» محل القبيلة والعشيرة. ومع ذلك، فإن تجاوز «القبيلة» بصورة كاملة ونهائية لم يكن ممكناً. فالدعوة إلى «الأمة» ما زالت في بدايتها. ولذلك كان لا بد من أن يبقى شيء ما من «القبيلة»: لقد نزل المهاجرون أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار، أصدقاء أو أقارب... إلخ. أما الفقراء من المهاجرين الذين لم تكن لهم قبائل، وهم «المستضعفون» الذين تحدثنا عنهم في المرحلة المكبة، فقد اذن الرسول (ص) لهم بأن ينضموا في المسجد وتكفل هو والقادرون من أصحابه بإطعامهم وقد عرف هؤلاء باسم «أهل الصفة» لأنهم كانوا يلوون إلى صفة المسجد،

(٣٢) نص المرجع، ج ١، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

(٣٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٢٣٨.

أي المكان المسقوف منه وكان من بينهم أبو ذر الغفاري وهلم بن ياسر والمقداد وأبو حذيفة بن اليمان... إلخ»^(٣٤).

هذا عن مسألة «الميثر»، أما للسئلة الثانية فهي مسألة «التعايش» بين مختلف الفئات التي أصبحت تقطن المدينة، إذ بدون نظام يضمن التعايش السلمي، بل التعاون فيما بينها، لن يصبح في الإمكان القيام بملهمة التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة. في هذا الإطار، ومن هذا المنظور يجب أن نقرأ «الصحيفة»/المعاهدة التي كتبها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار واليهود حتى لا تخرج بها من مجال «الفكر فيه» يوم كتابتها، كما يفعل كثير من الباحثين والكتاب المعاصرين، عرباً ومستشرقين. إن أصدق تعريف لهذه «الصحيفة» هو ما قاله عنها ابن اسحاق. قال: «كتب رسول الله (ص) كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعندهم وقرعهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم»^(٣٥). ف «الصحيفة»، إذن، هي أساساً معاهدة بين الرسول واليهود. وفيما يلي نصها، وقد رتبنا فقراتها حسب موضوعاتها:

١ - تبدأ «الصحيفة» بتحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة فتقول: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجماعة معهم، انهم لمة واحدة من دون الناس». وهكذا فالطرف الأول في المعاهدة فئتان: مؤمنون... ومسلمون (من قريش ويثرب ومن لحق بهم). وهذا التمييز بين «المؤمن» و«المسلم» في ذلك الوقت كان له معنى خاص، توضحه الآية التي نزلت فيما بعد ونصها: «فأنت آمننا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولا بدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطهروا لله ورسوله لا يفتكم [= لا ينقصكم] من أصلكم شيئاً إن الله غفور رحيم» وتأني الآية التي بعدها لتحديد هوية المؤمن: «إنا للمؤمنين الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتكبوا وجماعوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون» (الحجرات ١٤/٤٩ - ١٥). أما مجرد «المسلم» فهو من أعلن الخضوع للإسلام، ويجوز أن يكون ما يظهر غير ما يظن. وبعبارة صهرنا يمكن القول إن «المؤمن» هو من كان إسلامه عقائدياً، أي هو مسلم عن عقيدة، وبالتالي فهو «مواطن» في «الأمة». أما مجرد «المسلم» فإسلامه «سياسي» (الاعتراف بالدين الجديد وسلطة دولته). وكان هناك في المدينة ما يبرر هذا التمييز: كان هناك المؤمنون الصادقون وهم المهاجرون والأنصار، وكان هناك «الخالفون» وهم جماعة من أهل يثرب أظهروا إسلامهم ولكنهم كانوا يظنون العداوة والحقد لحمد وأصحابه. وبما أنهم قد أعلنوا إسلامهم فلقد كان اسم «الاسلام» يجمعهم في «أمة» - أي ملة - واحدة مع المهاجرين والأنصار، وذلك في مقابل «الأخر» الذي كان يتألف كما سنرى من مشركين ويهود.

٢ - بعد تحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة نعود «الصحيفة» إلى بيان «النظام الداخلي» الذي تسير عليه الفئات التي يتكوّن منها المجتمع الجديد. وهكذا فكل فئة من

(٣٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٣٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٠١.

فكانت المؤمنين والمسلمين، المهاجرين والأنصار والمسلمين من أهل يثرب، تواصل العمل به «القانون» الذي كانت تعمل به، قبل الإسلام، في مجال أخذ الدييات واعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأمرى والعمل بالعدل في اقتدائهم: «المهاجرون من قريش على رباعتهم يتعاقلون»^(٣٦) بينهم، وهم يقاتلون عنهم^(٣٧) بالمعروف والنهي عن المنكر. ويؤد عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقبتهم الأولى وكل طائفة تظلي عليها بالمعروف والنهي عن المنكر. ويتوسعة... وهكذا تذكر الصحيفة أهل يثرب طائفة طائفة. ثم تنص الصحيفة على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض: «إن المؤمنين لا يتركون مفرحاً [حظلاً بالديون] بينهم أن يعطوه بالمعروف في قضاء لو عقل، ولا يخلف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين [هم جميعاً] على من بقي منهم لو أبغى دميعة ظلم [عظيم ظلم] لو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أبغى عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدانهم [إذا أجاز الضعيف منهم أحداً فإن ذلك يلزم الجميع]. وإن المؤمنين بعضهم مولى [لأولياء] بعض دون الناس. وإنه من تبعنا من يهود [أسلم] فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسلّم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم [لا يصلح أحد منهم العدو بفرقه فالصلح بعهده المسلمون جميعاً: هو من اختصاص الدولة وليس من اختصاص القبيلة]، وإن كل غزاة غزت معنا يعطب بعضها بعضاً [المخرج للغزو والقتال يكون بالتأليب بين القبائل]، وإن المؤمنين بغيره بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله [دماؤهم في الجهاد متكافئة، القوي كالضعيف]، وإن المؤمنين المتقين عمل أحسن عدى وأقومه. وإنه من احتبط مؤمناً قتلاً عن يمينه فبأنه قود به إلا أن يرضى، ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً (= يحمي جانباً ويحول دونه ودون الخصاص منه) ولا يأويه، وإنه من نصره أو أوله فإن عليه لعنة الله وخطبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل [يطالب بأكثر من قيمة الظلم الذي قام به الجاني الذي دخل في حمايته].

٣ - ذلك عن الطرف الأول ونظامه الداخلي. أما الطرف الثاني، وهم اليهود، فتقرر الصحيفة في شأنه ما يلي: «وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا عمارين» (= يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وإعهم بجميع طوائفهم يشكلون في هذا المجال، مجال الحرب. «أمة» (= جماعة) واحدة مع المؤمنين. وهكذا فإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتج (= لا يضر) إلا نفسه وأهل بيته، وإن لليهود بني النضير مثل ما لليهود بني عوف... وهكذا بالنسبة لجميع طوائف اليهود. وتضيف الصحيفة: «وإنه لا يخرج منهم - من اليهود - أحد إلا بإذن محمد (ص)، وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فاك، فبضه فك وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أمر هذا (= على الرضا به)، وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم (= في الحرب)، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم (= بين المسلمين واليهود) التصح والتصحية، والبر دون الإثم، وإنه لم يأنم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا عمارين».

٤ - ثم تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب وتنص على الدفاع المشترك عنها. فمن جهة:

(٣٦) رباعتهم: حلفتهم السابقة. يتعاقلون: يعطون دييات قتلاهم.

(٣٧) عنهم: أسيرهم.

«إن يثرب حرام جوقها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالتقى غير مُضَار ولا آثم، وإنه لا تُجبر حرمة إلا بإذن أهلها» [= أهل يثرب]. ومن جهة أخرى: «أن بينهم [المُتَعَامِلِينَ بِهذه الصحيفة] النصر على من نغم يثرب وإذا دُعُوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه، فإنهم يصلحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دُعُوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أئمة حصتهم من جانيهم الذي قبلهم».

٥ - وتقرر الصحيفة أنه لا يجوز لشرك ولا لليهود من أهل يثرب أن يجبر أي شيء لقريش، ويعني آخر: إن الطرف الأول (المؤمنون) يعلن للطرف الثاني أنه في حالة حرب مع قريش، فيجب الامتناع عن مساعدتها بأي شكل كان. وهكذا تؤكد الصحيفة: «أنه لا يجبر مشرك [= من أهل يثرب] مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن»، وأيضاً: «أنه لا تجبر قريش ولا من نصرها»، (والكلام هنا مع اليهود).

٦ - وتقرر الصحيفة أن المرجع في الخلاف هو محمد (ص) سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض أو بينهم وبين اليهود. وهكذا توجه الخطاب للمؤمنين: «والنكم منها اختلافهم فيه من شيء فإن مرد إلى الله عز وجل وإلى محمد» ثم تؤكد، والخطاب لليهود: «إن ما كان بين هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرد إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (ص) وإن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره».

٧ - وتختتم الصحيفة بالتأكيد على أن العلاقات في يثرب يجب أن تبنى على البر وحسن المعاملة والحرص على الأمن فتقول: «وإن خير دونه الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جبار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله (ص)» (جاء له كذلك).

تلك هي «الصحيفة» الشهيرة التي هي بمثابة دساتير ونظام داخلي للجماعة المؤمنين والمسلمين، في شؤون الجنائيات والحرب خاصة، من جهة، ومعاملة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية، ومعاملة حربية بالأحرى. ولا بد من استحضار هذا الجانب الثاني لفهم المال الذي سينتهي إليه جهود المدينة، كما سرى في الفصل القادم.

ما ينبغي التأكيد عليه هنا، الآن، هو أن العهد الاجتماعي، الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية هو «عقد حربي». وهذا أمر طبيعي، فما دامت الهجرة إنما كانت من أجل تنظيم الحرب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم، وما دام الإذن الإلهي بالقتال قد اقترن بالإذن بالهجرة، كما يشاء قبل، فإن تبليغ الرسالة أصبح يتوقف على تحقيق النصر على قريش. ولذلك كان العمل من أجل هذا الهدف على رأس الأولويات.

وينتهي بعد هذا أن تسأل: لماذا أصرّت قريش على «الشركة» على الدفاع عن أهلها وأصنامها؟

إنه سؤال يعود بنا إلى بدايات الدعوة من جديد، إلى مكة. إن «القبيلة» إذا كانت

تفسر إطار السلوك في المجتمع القبلي وآلياته، من تناهر وتناقص، فإتيا لا تفسر «دوافع» ذلك السلوك: دوافعه الموضوعية. إن «الغنيمة» هي التي تشرح ما خفي على هذا المستوى. وقبل أن تنتقل إلى الحديث عنها لا بد من كلمة ختامية عن طبيعة الدور الذي لعبته «القبيلة» وعن إمكانيات تجاوز «الأمة» لها وحدود ذلك التجاوز.

- ٦ -

يتضح من المعطيات التي عرضناها في الفقرات السابقة أن «القبيلة» قد قامت بالنسبة للدعوة المحمدية بدورين مختلفين تماماً: فمن جهة مكنت محصورها، وهم الملأ من قريش، من ضرب حصار ضدها، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من أسلموا في المرحلة المكية كلها ١٥٤ فرداً (في مدى ١٣ سنة، منهم ٨٢ كانوا قد هاجروا إلى الحبشة). ومن جهة أخرى وفرت «القبيلة» نفسها الحماية والمنعة للرسول (ص) أولاً، ولأصحاب العشائر والقبائل من المسلمين ثانياً، فكانت من هذه الناحية عاملاً أساسياً في بقاء الدعوة حية تبحث لنفسها عن طريق لكسر الطوق القبلي المفروض عليها.

وهناك جانب آخر قامت فيه «القبيلة» بدور مزدوج، سلبي وإيجابي معاً. ففي بداية الدعوة، وفي المهد المكّي عموماً، كان الدخول في الإسلام فردياً. ومعلوم أن محاولة كسب الأفراد، بوصفهم أفراداً فقط، عملية صعبة جداً، في المجتمع القبلي، لأن الفرد في هذا المجتمع إنما يجد هويته وشخصيته ومكانته في قبيلته وبواسطتها، فالحروج من القبيلة أشبه بالانتحار. ولا يمكن لمن ينسلخ من قبيلته أو يقوم بعمل يتحداها به، لا يمكنه أن يعيش بمفرده بل لا بد له من الانتباه إلى قبيلة أخرى بالحلف أو الولاء. وبما أن الإسلام كان يتجه إلى الأفراد، من أي قبيلة كانوا، فإنه قد خلق بين هؤلاء الأفراد من روابط التضامن ما يضاهي تلك التي تقوم داخل «القبيلة». ومن هنا كانت «المقيدة» بالنسبة للمؤمنين بمثابة «قبيلة روحية» توفر لهم ما هم في حاجة إليه من التضامن والتكافل والاطمئنان النفسي. وهذا في الحقيقة هو مضمون مفهوم «الأمة» الذي طرحته الدعوة المحمدية كبديل لـ «القبيلة» خصوصاً بعد الهجرة إلى المدينة. إن «الأمة» من «الأم» أي القصد والانجاء، ومنه أيضاً «الإمام» الذي يؤم بالجماعة، يتقدمها وهي تبعه وتسير معه في نفس الاتجاه. وهكذا فالمعلاقات في «الأمة» لا تقوم على النسب كما هو الحال في «القبيلة» بل إنما تقوم على الاشتراك في القصد والانجاء واتباع إمام، أي قائد.

مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعمل عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من شرط قيام «الأمة» انقضاء «القبيلة»: فكما تتكون «الأمة» من المسلمين بوصفهم أفراداً متضامنين، فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بـ «القبيلة»، كإطار اجتماعي داخلي، وهذا ما حصل فعلاً. قد «أمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيحة النبي» عقد ميلادها الرسمي، وفي نفس الوقت نظامها الداخلي، كانت تتكون منذ البداية من مجموعات قبلية: المهاجرون وهم من قريش (قبيلة)، والأنصار وهم قبائل حارست «الصحيحة» على ذكر

اسمائها، مثلاً حرصت على ذكر قبائل اليهود، الطرف الثاني في العقد. وعندها بدأ الإسلام في الانتشار السريع بفعل الغزوات، وتأثير فتح مكة، بكيفية خاصة، أخذ الانتماء إلى الأمة يتم على مستوى «القبيلة». فالقبيلة ككل هي التي كانت تعلن إسلامها، أي ولائها السياسي ودخولها في الدين الجديد. وكان شيخ القبيلة، أو ساداتها هم الذين ينوبون عنها في ذلك. بعد هذا تأتي مرحلة الانتماء الفردي، العقدي، وذلك من خلال عمل الذين كان يعينهم النبي إلى القبائل «ليعلموا الناس دينهم». ولم يكن هذا العمل العقدي يمارس ضد أهل القبيلة والعشيرة، بل كان يتم داخلها.

نعم لقد شجب النبي (ص) العصية الجاهلية وأمر عماله على المناطق أن يجاربوا الدعوة إلى القبائل: «ولكن دعواهم إلى الله عز وجل وحده لا شريك له، فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى القبائل والمشائير فليطغف بالسيف حتى تكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له»^(٢٨). ومع ذلك فإن «القبيلة» بقيت حية في النفوس ولم يكن من الممكن القضاء عليها بسرعة الفتح العام. إن اجتهادات «مفعول القبيلة» من النفوس يتطلب، ليس فقط «فتح» كل نفس على حدة، بل يتطلب قبل ذلك وبعده قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تركزها «القبيلة» و«الغنيمة». لقد بقيت «القبيلة» حية لأن في النفوس حتى زمن الدعوة وفي صفوف أهلها.

من ذلك مثلاً ما يروى من أنه عندما جاء العباس عم النبي بأبي سفيان إلى الرسول (ص)، وهو في طريقه إلى مكة لفتحها، أصرَّ عمر بن الخطاب على أن يضرب عنقه، فقال: «يا رسول الله هذا أبو سفيان قد أمكن الله منه بخير عهد ولا عهد فدعني فلاضرب عنقه فقال العباس: «يا رسول الله إني أجزئه»، فلما أكثر عمر في شأنه قال العباس: «مهلاً يا عمر، فوالله أن لو كان من بني عدي بن كعب ما قلت هذا، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بني عبد مناف»^(٢٩). كما يروى أن شخصاً يسمى قزمان أبل في قتال المشركين يوم أحد، فلما بشروه بالجنة قال: «أي جنة، والله ما قتلت إلا حية لقومي»^(٣٠). أما الصراع بين الأوس والخزرج فقد ظل قائماً، إذ كان الطرفان «بنينا» لأن مع رسول الله (ص). لا تصح الأوس شيئاً فيه من رسول الله غناء إلا قتلت الخزرج: والله لا يلعبون هذه فضلاً علينا عند رسول الله (ص) في الإسلام، فلا يتجهون حتى يوقعون مثلها»^(٣١). وحدث في غزوة المصطلق أن ازدحم جيش المسلمين، من المهاجرين والأنصار، على عين ماء فتشاجر أجير لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فقتلا، فصرخ أحدهما يا معشر الأنصار وصرخ الآخر يا معشر المهاجرين، فغضب عبد الله بن سلول وعنده رطل من ثوبه أهل يثر، فقال: «لو قد فعلوها (بني المهاجرين)، لقد كاترونا في بلادنا. أما والله لئن رجعتا إلى

(٢٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩٥.

(٢٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٠٢.

(٣٠) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، تيسل الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد

المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ١، ص ٢٨١.

(٣١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٦.

للمدينة ليُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ. ثم أقبل على من حضر من قومه فقال: هذا ما فعلتم بآلئكم، احطسوهم ببلادكم وقلستهم أموالكم، والله لو أمسكتهم فيهم أيديكم لتحولوا إلى غير بلادكم»^(٤٢).

فعلًا كان عبيد الله بن أبي بن سلول رئيسًا لـ «المتأففين»، وكان حقه على الإسلام راجعًا إلى كون قومه كانوا بصدد الإعداد لتخليكه عليهم فجاءت هجرة النبي إلى المدينة وأفسدت عليه ذلك. ولكن «المتأففين» لم يكونوا وحدهم «مسلمين» دون درجة «المؤمنين». إن معظم الذين أسلموا بالفتح، طوعاً أو كرهاً، زمن النبي أو بعده، كانوا مشدودين إلى «القبيلة» محكومين بمنطقها كما سنرى.

ومع ذلك فـ «القبيلة»، ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «الغنيمة» والدفاع عنها، وبالتالي فـ «الغنيمة» هي التي تحكم، في نهاية التحليل، «مفعول القبيلة». إن «القبيلة» معزولة عن «الغنيمة»، مقولة مجردة وقالب فارغ. وسنرى في الفصل القادم كيف أن قراءة الأحداث التي عرفتھا الدعوة المحمدية، سواء في المرحلة المكية أم في المرحلة المدنية، قراءة تُلَبِّسُ نظرات «الغنيمة» هي وحدها التي تعطي لـ «القبيلة» مضموناً، وتجعل التاريخ «مقولاً»، ذا معنى.

(٤٢) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القلعة: [د.ن.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٣١.

الفصل الثالث

من الدعوة إلى الدولة :

الغنيمة

سأل الخليفة الأسوي عبد الملك بن مروان عروة بن الزبير عن السبب الذي جعل قريشاً تعارض الدعوة المحمدية وتقوم في وجهها، فأجابه برسالة قال فيها: «أما بعد، فإنه [يعني رسول الله (ص)] لما دعا قومه إلى بعث الله إليه بالهدى والتور الذي أنزل عليه لم يعبثوا منه لول ما دعاهم وكانوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم [أصنامهم] وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموالاً، أنكروا ذلك عليه واشتدوا عليه وكرهوا ما قاله لهم وأنفروا به من أطاعهم فأنصف عنه عامة الناس فتركوه [إلا من حفظه الله منهم وهم قليل]»^(١).

أناس من قريش «طمع أموال» هم الذين وقفوا ضد الدعوة المحمدية وآلبوا الناس عليها واضطهدوا أتباعها، لماذا؟ هل أصحاب الأموال أكثر تديناً وأشد غيرة على «الألهة»؟ لا، إن ما يهم «أصحاب الأموال» - في العادة - هو أموالهم. فأي خطر إذن كانت تشكله الدعوة المحمدية على مال «أصحاب الأموال» بهجومها على الأصنام؟

الواقع أن الأصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك «المقدس» الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت «معبودات قومية» يثور الناس للدفاع عنها والاستئانة دونها عندما تواجه من طرف «الأخر» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وأمتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد: كانت مكة مركزاً لألهة القبائل العربية وأصنامها، تُحج إليها وتهدى لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريباً منها، تباع فيها ونشترى، فكانت مكة بذلك مركزاً تجارياً أيضاً، للعرب جميعاً. وأكثر من هذا، وبسبب عوامل جغرافية وأيضاً بسبب كونها مركزاً دينياً يستقطب القبائل العربية، كانت في الوقت نفسه محطة رئيسية في طريق التجارة الدولية بين الشمال والجنوب والغرب والشرق. ومن هنا

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧) ج ١، ص ٥٤٦.

كان المهجوم على «الأصنام» يعني المرء بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها وما يقترن به من مكاسب التجارة العربية، المحلية منها والدولية.

الغنيمة إذن، أو بالأحرى الخوف من اقتقادها هو الذي جعل الملا من قريش يقاومون الدعوة المحمدية، يتحالفون ضدها ويضيقون الخناق عليها من كل جانب. ولقد كانت قريش صريحة مع النبي (ص) في هذا الأمر، فهي لم تدَّعِ أن دينها هو الحق بل كانت تقول إن ما جاء به محمد هو «الهدى»، ولكن كانت تخاف أن تفقد امتيازاتها إن هي اتبعته. وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك في الآية التالية: «وقالوا إن تبع الهدى معك تتخطف من أرضنا» أي يطردنا العرب بسهولة من مكة لأن فيها أمتهم فتغدو بذلك مشردين فاقدين لمصادر عيشنا. ويأتي جواب القرآن من جنس الاعتراض: «أولم نكن لهم خزناً» (يؤمنون فيه من الصدقات) فيجيب إليه ثمات كل شيء رزقاً من لئنا، ولكن أكثرهم لا يعلمون» (الفصل ٢٨/٥٧).

ذلك جانب. أما الجانب الآخر من المسألة فهو أن الحصار الذي ضربه الملا من قريش على الدعوة المحمدية في مكة، بإحكامهم الطرق القبلية ضدها وممارستهم الضغط الاقتصادي على اتباعها الميسورين والتعذيب الجسدي على المستضعفين منهم، قد جعل نجاحها مرهوناً بالقدرة على توجيه الضربات إلى ما كان يدافع عنه ذلك الملا في حقيقة الأمر، إلى «الغنيمة» ذاتها. ومن هنا كانت هجرة النبي (ص) إلى المدينة لا خوفاً ولا هرباً، بل كانت من أجل مواصلة الدعوة «بوسائل أخرى»: توجيه السرايا وقيادة الغزوات لاعتراض قوافل قريش التجارية، الشيء الذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولاً إلى استسلامها السياسي، وبالتالي الدخول في الإسلام. ولما كان ضرب «الغنيمة» يعقبه حتماً الاستيلاء عليها وتوظيفها، مادياً ومعنوياً لإعداد ضربات أخرى، فإنه لا مناص من أن يكون لها حضور ما في المرحلة الجديدة من الدعوة.

يتناول هذا الفصل الجانبين معاً. فلنبدأ بالجانب الأول.

- ١ -

١ -

تدل كل الفرائض والشهادات التاريخية على أن قريشاً، وسكان الجزيرة العربية عموماً، لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم. فبالرغم من وجود مراكز لليهودية والمسيحية، في الجزيرة العربية وانتشار الوثنية فيها وديانة الصابئة^(١) (الحنفية ذات الأصل المسمي) فإن العقيدة الدينية لم تكن ذات وزن كبير في حياة عرب الجاهلية. وما يشير الانتباه حقاً أن مكة التي كانت أكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها «رجال دين» والحق أنه «من الغرب

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ٢، ٣، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٦٦.

أننا في اختبار مكة لو لتجارب الدعوة الإسلامية فيها لا نسمع ذكراً لرجال الدين مطلقاً. وليس هناك دليل على أن مفارمي النبي كانوا من رجال الدين^(٣). أما السنانة، سواء تعلق الأمر بالكعبة أو باللات والعزى وذي الحليفة وغيرها من آلهة العرب، فإنها كانت مجرد خدمة تنحصر في فتح الباب وإغلاقه والقيام بالرعاية المادية للمحل، ولم يكن ذلك متصفاً دينياً ولا كان يتطلب تخصصاً في أمور الدين^(٤).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان العرب عموماً يؤمنون بالله. تشهد بذلك آيات كثيرة في القرآن مثل: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. يقولون ﴿قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم، يقولون ﴿قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون ٢٣/٨٤ - ٨٧). وإنما كان العرب «مشركين»، أي يشركون، في الألوهية، مع الله آلهة أخرى أقل درجة منه يتخذونها واسطة وزُلْفى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ...﴾ (يونس ١٨/١٠) وأيضاً: ﴿... وَالَّذِينَ اتَّخَفُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر ٣٩/٣).

على أنه إذا كان «المشركون» من قريش يؤمنون بالله ويتخذون من آلهتهم وسطاء إليه فإن بعض أصحاب الجاه والنفوذ المالي منهم كانوا زنادقة دهريين. منهم: أبو حفيان بن حرب زعيم بني أمية وعقبة بن معيط من بني أمية أيضاً وكان من أشد الناس إيذاءً للنبي (ص) وأبي بن خلف الجمحي والنضر بن الحارث بن كلفة ومنبه ونبيه إبن الحجاج السهميان، والعاصي بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المخزومي، وجميعهم من كبار خصوم الدعوة المحمدية، وقد «تعلموا الزندقة من نصارى الحيرة»^(٥). (وه الزندقة: القائل بقاء الدهر، فارسي معرب، وهو بالفارسية زنديكري، يقول بدوام بقاء الدهر)^(٦). وهكذا فوجود هؤلاء «اللا دينيين» على رأس خصوم الدعوة المحمدية، المناهضين لما بدعوى تيجسها على الآلهة، دليل على أن دفاعهم عن الآلهة لم يكن من أجلها، بل من أجل مصالح ومكاسب كانت تجبي من ورائها. ولم تكن هذه المصالح والمكاسب شيئاً آخر غير عائدات الحج إلى مكة والتجارة المرتبطة بها محلياً ودولياً.

كانت العرب تخرج إلى مكة حيث كانت أصنامهم وأعظم آلهتها. وكانت كل قبيلة

(٣) صالح أحمد الملي، محاضرات في تاريخ العرب (بغداد: مطبعة المشرق، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٢٢.

(٤) كان سادن الكعبة يوم فتح مكة هو عثمان بن طلحة بن عبد المطلب. ولم يكن رجل دين، وقد انتزعها منه بالفرقة يوم فتح مكة علي بن أبي طالب لأنه امتنع عن تسليمها للنبي ولم يكن قد أسلم فأسلم الرسول بمردها إليه، ثم أسلم قتيلاً بعد.

(٥) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب للمعبر (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، د.ت.ج)، ص ١٦١.

(٦) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، د.ت.ج)، مادة «زندق».

تخرج إلى صنمها الذي تتخذ رمزاً وتمثالاً لإلهها، وكانت الأصنام الكبرى في بيوت خاصة «مقدمة»، وكان الحج عبارة عن جملة من الشعائر والطقوس تجري في أماكن معينة بمكة ونواحيها. لقد كان «العرب يحجون البيت [= الكعبة] ويعتصرون ويطوفون بالبيت أسبوعاً وبعثون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة». وكان على الصفا وإساف وعلى المروة نائلة وهما صنيان... وكانوا يلبون، إلا أن بعضهم يشرك في تليته. فكانت قريش، وكان تسكهم لإساف، تقول: «إيك اللهم إيك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، فتلكه وما ملك». وكان لكل قبيلة بقعة تليية (خاصة بها) فكانت تليية من نَسك من العزى «إيك اللهم إيك، إيك وسعديك، ما أحبت إيك»^(٧).

وأيضاً «كانت العرب تنفق بعرفات ويدفعون منها والشمس حية، فيأتون مزدلفة. وكانت قريش لا تخرج من مزدلفة ولا تنفق بعرفات... وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار ويحطون الأشهر الحرم»^(٨). أما الأزدي فقد «كانوا يحجون في مكة ويقفون مع الناس المواقف كلها ولكنهم لا يحضرون رؤوسهم، فإذا انتهوا من ذلك أتوا مكة إلههم فحلقوا رؤوسهم عنده وألقوا عنده لا يرون لحجهم نقماً إلا بذلك»^(٩). وكانت قريش تزور «العزى»، وتهدى إليها وتتقرب عندها بالذبايح كما كانت قضاعة ولخم وجذام وأهل الشام يحجون إلى الأقصر ويحلقون رؤوسهم عنده، وكانت مذبح تخرج إلى بضوث كما كانت علي، تعبد الفلج وتهدى إليه»^(١٠).

أما هداياهم - وهي جزء من عائدات الحج التي تستفيد منها قريش - فكانت قسمين: قسم يخصصونه لله وقسم يخصصون به أنفسهم. وقد ذكر القرآن تلك الهدايا فقال تعالى: «وجعلوا لله مما فرأوا من الخيرات والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزرعهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون» (الأنعام ١٣٦/٦). وهذا يعني أنهم كانوا يهدون لله نصيباً ولأنفسهم نصيباً، غير أن نصيب الله كان يؤول في نهاية الأمر إلى أنفسهم، ويبدو أن ذلك كان ضرورياً ليصبح في الإمكان التصرف في تلك الهدايا بعد إهدائها، إذ يعودتها إلى أنفسهم تصبح ملكاً لمن يقوم على خدمة صنمها.

كانت هدايا أهل البدو من الماشية، وكانت ثلاثة أصناف: البعيرة وهي «ان الناقة إذا نتجت لحمه أبطن عمدوا إلى الخمار، ما لم يكن ذكراً، فشروا نذاه فتخصص لأختهم؛ والسائبة وهي الناقة التي ينذر الرجل أن يُسبَّها، بسبب مرض أو غيره، إذا حصل مقصوده، كالشفاء من المرض، وهي أيضاً تهدى للالهة؛ واللوصيلة وهي أن «الشفاء إذا وضعت سبعة أبطن فعمدوا إلى السابع، فإن كان ذكراً ذبح، وإن كان أنثى تركته» ووصلت من نصيب الالهة. وأما من يشتغلون في

(٧) ابن حبيب، نفس المرجع، ص ٣١١.

(٨) نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٩) أبو المنذر هشام بن محمد السائب بن الكلبي، كتاب الأصنام (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة

الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥)، ص ١٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٤ وما بعدها، والمبلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٠٨.

الزراعة «فككتوا إذا حرثوا حرثاً أو غرسوا غرساً خطوا في وسطه خطاً قصوه بإثنين فقالوا... ما دون هذا الخط لأمتهم وما قرله الله».

وهكذا كانت هدايا العرب إلى أمتهم بمكة حصصاً ثابتة أشبه بـ «الزكاة»، فضلاً عن هدايا أخرى تطوعية، ذهباً وفضة... إلخ. ولا شك أن الاستفادة الأول من هذه الهدايا هم القِيَمُونَ على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة. لقد كانت الأصنام، إذن، مورداً للرزق لأهل مكة، وبالتالي فالدفء عنها دفاع من هذا «الرزق». ومثل أهل مكة أهل الطائف أيضاً: لقد كان المصنم مائة من الأصنام التي تعظمها العرب وكان مكاتبه في الطائف يستفيد أهل ثقيف من هداياه. وما يدل على أهمية هذه الهدايا أن ثقيفاً قالوا لمحمد (ص) عند حصاره إياهم عشب فتح مكة: «أُجَلِّتْنا حتى يُدَى إلى اختنا فلما قبضنا الذي يدى ما أحرزناه ثم أسلمنا»^(١١).

ولم يكن الحج عند عرب الجاهلية شعيرة دينية وحسب بل كان أيضاً موسماً تجارياً بالغ الأهمية. وكانت أعمال التجارة فيه متداخلة مع أعمال «العبادة». وهكذا «فلما كان الحج في الشهر الذي يسمونه ذا الحجة خرج الناس إلى مواسمهم فيصحبون بمكاف يوم هلال ذي القعدة فيقيمون به عشرين ليلة تقوم فيها أسواقهم بمكاف [= سوق خارج مكة إلى جهة الطائف] والناس على مدايعهم وراياتهم منحازين في المنازل نصيب كل قبيلة أشرفها وقادتها ويدخل بعضهم في بعض للبيع والشراء ويقيمون في بطن السوق، فإذا مرت المشرون [يوماً] انصرفوا إلى بجنة [سوق بأسفل مكة] فقاموا بها عشراً، أسواقهم قائمة، ثم يخرجون يوم التروية من ذي الحجاز إلى عرفة فيتركون ذلك اليوم من الماء يدي الحجاز... وكان يوم التروية آخر أسواقهم»^(١٢). ولكي يضمنوا الأمن لمواسمهم التجارية أقاموها في «الأشهر الحرم» وكانت عندهم أربعة وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب^(١٣)، «فقول قريش وغيرها من العرب لا تحضرنا سوق عكاظ ومجنة وذو الحجاز إلا هموم يأتج، وكانوا يعظمون [يعتبرون من الجنابيات الكبيرة] أن يأتوا شيئاً من الحرم أو يمدوا بعضهم على بعض في الأشهر الحرم وفي الحرم»^(١٤).

وبديهي أن هذا النشاط التجاري الواسع، الذي يدوم في أمن وأمان مدة أربعة أشهر من خلال معارض وأسواق في أماكن متعددة، كان يحتاج إلى كم هائل من البضائع للاستهلاك والتبادل والتسويق لإعادة البيع... هذا فضلاً عن أن معظم التجارة الدولية بين أوروبا والشرق (الهند أساساً) كانت تمر في طريقها من اليمن إلى الشام والمكس، بمكة التي كانت محطة رئيسية. ولقد كان لقريش حصة الأسد في هذا النشاط التجاري الواسع، المحلي والجهوي والدولي، تساهم فيه بقوافلها التجارية الضخمة التي كانت تقوم بـ «رحلة الشتاء»

(١١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الاتقان في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الحلبي ولولادة، ١٩٥١)، ص ٣٢.

(١٢) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزقي، أخبار مكة، ٢ ج في ١ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(١٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة نراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤٤.

(١٤) الأزقي، نفس المرجع، ج ١، ص ١٩٢.

إلى اليمن و«رحلة الصيف» إلى الشام، تأتي بالبضائع إلى مكة لتوزع من خلال مواسم الحج على باقي المناطق في الجزيرة العربية وخارجها. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فربط تجارة قريش هذه بمكة ومكاتها الدينية التي وفرت لهم الأمن: «المكان الحرام» (مكة وما حوفاً نحو ١٢٥ ميلاً مربعاً)، والأشهر الحرم التي ذكرنا: «إلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليجئوا رب هذا البيت، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» (٢٩ قريش ١٠٦/١ - ١). ولم تكن التجارة الملكية مقصورة على الشام واليمن، بل لقد كانت تمتد نحو الشرق إلى الحيرة في العراق وإلى الغرب مع الحبشة بطريق البحر.

لقد كانت التجارة عند قريش، إذن، أهم مصدر للعيش والكسب، «فمن لم يكن تاجراً لم يكن عندهم شيء» وقيل «لستمة أعمار الرزق التجارة». ولم تكن التجارة مقصورة على الرجال وحدهم بل شاركت فيها النساء، وقد اشتهرت في هذا الميدان خديجة بنت خويلد زوجة النبي (ص) وهند بنت عبد المطلب... ولكي نأخذ فكرة عن أهمية القوافل التجارية القرشية نشير إلى أن المصادر تذكر أن القافلة التي هاجها المسلمون في بواط^{١٠٠} كانت مكونة من ألفين وخمسمائة بعير، وأن القافلة التي كانوا يريدون مهاجتها في بدر لم يكن من قريش بيت إلا وله فيها شيء، وكانت القوافل تنظم تنظيمًا دقيقاً فيعين لها رئيس وحراس وأبدلاء وأناس يعملون لها، إضافة إلى التجار الذين يرافقونها^{١٠١}.

هذا النشاط التجاري الواسع كان مرتبطاً بـ «ألهة» قريش وأصنامها، ارتباطاً مباشراً: فالتجارة في مكة، ومنها وإليها، مع القبائل العربية ومع الشام واليمن والعراق والحبشة، كل ذلك كان مرهوناً بالحج إليها، إلى الألهة التي أقيمت لها أصنام فيها، ومرهوناً كذلك بالأمن الذي يوفره الحج للتجارة في الأسواق، في المكان الحرم والأشهر الحرم. وإذن فالسبب بألهة قريش هو من مباشر بتجارها. إن الدعوة المحمدية التي يقوم مشروعها على ربط الناس، جميع الناس، بالله واحد، متعالٍ، يوجد في كل مكان، ولا تعترف بالله آخر سواه، ولا بوسائط ولا بشفعاء، إن هذه الدعوة قد نظرت إليها قريش من منظورها التجاري، فرأت فيها إعلاناً للحرب على مواردها الاقتصادية، دعوة إلى اغلاق الأسواق وإلغاء المواسم والمعارض وشل الحركة التجارية عموماً. ولا بد من التذكير هنا بأن النبي كان يصلي إلى القدس عندما كان ما يزال بمكة قبل الهجرة وبعدها، إلى حين، الشيء الذي كانت قريش ترى فيه صرفاً للناس عن مكة. إن «القبيلة» لم تكن مسألة دينية وحسب، بل كانت بالنسبة لقريش مسألة اقتصادية أيضاً.

ب -

كانت قريش تدرك تماماً الأهمية الاقتصادية لمكة، ليس على الصعيد العربي وحسب بل

(١٥) جبل قريش ينبع على أربعة يرد من المدينة.

(١٦) الجبل، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٧.

على الصعيد الدولي كذلك. وعندما قامت الدعوة المحمدية كانت ذكرى حلة أبرهة، عامل ملك الحبشة على اليمن، كانت حكمة على مكة، ما تزال ذكرى حية في خيال قريش. لقد وقعت في نفس السنة التي ولد فيها محمد (ص)، وهي السنة المعروفة بـ «عام الفيل» (٥٧٠ ميلادية). ومع أن الحملة كانت ترمي أساساً إلى التخلص من تحيكم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام، بنقلها إلى يد اليمنيين، وبالتالي إلى الحبشة حلقة بزنطة، فإن تحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء عليها كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحريك حج العرب إلى «القليس» (الكتيس، الكنيسة؟) وهو معبد أقامه في اليمن^(١٧). لقد احتفظت الذاكرة العربية بتفاصيل عن الحادثة، زادها المخيال الاجتماعي الديني السياسي، القرشي، ثراء وغنى. تنقل المصادر التاريخية في هذا الصدد «أن أبرهة بنى القليس بهنما، فبنى كنيسة لم يَر مثلهما في زمانها بنى من الأرض. ثم كتب إلى النجاشي ملك الحبشة: أن إني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يَر مثلهما ملك كان قبلك، ولست يمتو حتى أصرف حج العرب إليها. فلما تحدثت العرب بكتاب أبرهة إلى النجاشي غضب رجل - منهم من كنانة - فخرج الكناني حتى أتى القليس فهدم فيها [= تخرط]... ثم خرج فطعن بأرضه». ولما أخبر أبرهة بذلك «غضب... وحلف ليسيرن إلى البيت [الكعبة] حتى يدمه، ثم أمر الحبشة قهيات وتجهزت ثم سار وخرج معه الفيل، وعسكر خارج مكة، فبعث إليه قريش كبيرها يومئذ وهو عبد المطلب جد النبي محمد (ص) مصحوباً بسيد بني بكر وبني هذيل لمفاوضته: «فمضوا على أبرهة ثلاث أميال فبانه على أن يرجع عنهم ولا يدم البيت فلب عليهم... وانصرف عبد المطلب إلى قريش فأنبأهم الخبر وأمرهم بالخروج من مكة والتحصن في شطف الجبال [= رؤوسها] والشمام [المواضع الخفية بين الجبال]... فلما أصبح أبرهة يها لدخول مكة وهما فيلته رعى جيشه». غير أن الحملة فشلت، وإلى ذلك يشير القرآن الكريم: «لم نركب فعل ريك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيراً أبابيل، فدمهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كغصف مأكول» (الفيل ١/١٠٥ - ٥). ويقول ابن اسحاق، صاحب السيرة، «حدثني يعقوب بن عتبة (ركان فليها ورعاً له علم بالسيرة وروى أحاديث كثيرة) أنه حدث: أن أول ما رؤيت الحصة والجندري بأرض العرب ذلك العام»^(١٨).

ولم تكن حلة أبرهة هي الوحيدة التي تدل على ما كان لمكة من أهمية في التجارة الدولية آنذاك بل يبدو أن أهميتها التجارية قد جلبت إليها أنظار الدول المجاورة - منذ القديم - وخاصة البيزنطيين، فاستولى عليها الهوس الروم [والإمبراطور روما على مصر حينما كان في طريقه لاحتلال اليمن سنة ٢٥ قبل الميلاد] كما أن قصياً [الجد الرابع للنبي] عندما قام بانتزاع ملك مكة من خزاعة استعان بقضاة التي نشأ فيها والتي كانت ضمن نطاق حكم البيزنطيين... كما أن عثمان بن الحويرث الأسدي اعتمد على مساندة البيزنطيين عندما حاول أن يضع مكة تحت نفوذهم... وقد أضعفت أهمية مكة بالأزديك منذ القرن الخامس عندما سقطت الدولة الحسنية بيد الأحباش ونشبت بين الفرس والبيزنطيين حروب دامية مما عرقل التجارة العالمية للمرة بالمرافق وحمل البيزنطيين على الاهتمام بطريق البحر الأحمر الذي لم يكن تحت النفوذ الساساني. ومع أن فنوشروان أرسل

(١٧) انظر الروايات حول هذه المسألة في: أبو القاسم عيد الرحمن بن عيد الله السويدي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار للمعرفة، [١٩٥٠])، ج ٢، ص ٢٧٢.
(١٨) انظر تفاصيل الحملة في: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢ - ٥٧.

حالة احتلت اليمن إلا أنه لم ينجح في إيقاف التجارة لأن اليمن كانت بعيدة عن بلاد الفرس... لذلك ظلت التجارة نشطة بين اليمن وسوريا عبر مكة^(١٩).

ولم تكن قريش تجهل هذه الملاحظات الدبلوماسية التي احتفظت لها بأهميتها البالغة كمركز تجاري عالمي، ولذلك كانت تتابع باهتمام الحروب بين الفرس والروم البيزنطيين. وكما يحدث دائماً، في مثل هذه الأحوال، فقد وظفت هذه الحرب، وهي حدث خارجي، في الصراعات الداخلية. وفي هذا الصدد يحدثنا المقصرون أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعَاوَدَةً لِّلرُّومِ﴾ [الفرس] في بضع سنين. في الأمر من قبل ومن بعد. ويومئذ يفرح المؤمنون بعصر الله... (الروم ١/٣٠ - ٥)، أقول يحدثنا المقصرون عن سبب نزول هذه الآيات فيروون أنه «أحزبت الروم وفرس بين فرس وفارس فظلت فارس الروم قلع الخير إلى مكة فشق على النبي (ص) والمسلمين، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل كتاب، وفرح المشركون وشتموا وقالوا: أنتم والنصارى أهل الكتاب، ونحن وفرس أميون، وقد ظهر انحوائنا على أنوثتكم، ولنتفخرون نحن عليكم، فنزلت الآيات المذكورة. وتضيف الروايات أن أبي بن خلف، أحد زعماء قريش المشركين، تراهن مع أبي بكر الصديق على مائة ناقة: أبو بكر يقول ستغلب الروم بعد سبع سنين وأبي بن خلف يقول العكس. وقد ظلمت الروم بعد سبع سنين من الرهان وكان أبي بن خلف قد توفي «فاخط أبو بكر الخطر وما يخطرون وتراهنوا عليه» من ذرية أبي وجاء به إلى رسول الله (ص) فتصدق به^(٢٠).

وكان طبعاً، في ظل هذا الوحي الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها، أن يتوجسوا دائماً من كل دعوة جديدة ويروا فيها ديداً خطرانية تريد النيل من مصالحهم الاقتصادية، خصوصاً والمنافسون لهم كانوا كثيرين: الفرس، الروم، ملوك الحبشة، اليمن، الحبشة، وهذا ما يفسر ما صدر من قريش من رد فعل سريع إزاء هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. فقد أرسلت وفداً إلى النجاشي يتكون من شخصيتين معروفتين عندهم في ميدان التجارة والمفاوضة هما عبد الله بن أبي بن ربيعة وعمرو بن العاص وجمعوا لها هدايا للنجاشي ولطافته. وقد حاول الوفد أن يقنع النجاشي بأن يسلم إليهم من هاجر إليه من المسلمين فرفض وعاد الوفد خائباً^(٢١).

إن رد فعل قريش هذا، وهم التجار المحترفون، لا يمكن أن يكون من أجل اهتمام فني ضرر يصيب أمتهم من هجرة المسلمين إلى الحبشة؟ إذن لا بد أن يكونوا قد تخوفوا من أن يكون لاختيار الرسول (ص) للحبشة كدور هجرة لأصحابه أهداف أخرى اقتصادية وسياسية، خصوصاً وهي كانت تميل إلى الفرس بينما كان النبي والمسلمون يميلون إلى الروم،

(١٩) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٣، ٩٢ و ٩٤.

(٢٠) أبو القاسم جابر الله عمود بن عمر الزنجري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقوال في وجه التلويل، ج ٤ (بيروت: دار الفيل، [د.ت.ج]، ج ٢، ص ٢١٤.

(٢١) السهلي، الروض الأخرى في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٦٥.

والحيثة حلقة هؤلاء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحيشة لم يكونوا من «المستضعفين» بل من أبناء القبائل وكان كثير منهم يمارس التجارة، أدركنا نوع المخاوف التي لا بد أن تكون قد رافقت قريشاً من تلك الهجرة. يبقى بعد ذلك ما إذا كان النبي (ص) قد هلف من وراء تهجير بعض أصحابه إلى الحيشة أن ينشئ هناك مركزاً تجارياً للمسلمين يناقش تجارة قريش، خصوصاً وقد كانت له، وللهاشميين عموماً، علاقات طيبة مع ملك الحيشة، إذ لقي عليه ومدح حكمه كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. إن هذا الافتراض لا يمكن إثباته. وما يضاف من قيمته أن شيئاً من هذا لم يحدث.

وكما اتزعجت قريش من هجرة بعض المسلمين إلى الحيشة، إنما انزعاج، أبدت تخوفها كذلك من أن يكون لنفسها التجاريون في شرق الجزيرة العربية يد في الدعوة الحميرية. ولعل هذا ما حملهم على اتهامهم النبي بأنه إنما يعلمه رجل من اليهامة يسمى «الرحمان». وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: «وهم يكفرون بالرحمان، قل هو ربي» (الرحمن ١٣/٣٠). والرجل المعني هنا هو مسيلمة بن حبيب الحنفي، كان قد تسمى به «الرحمان»^(٢٢)، كما ادعى النبوة قبل وفاة النبي وسمي بـ «مسيلمة الكذاب»، كما سنرى لاحقاً. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مسيلمة هذا كان قد بعث إلى الرسول (ص) رسالة يدعي فيها أنه شريكه في النبوة وأن له الحق في «نصف الأرض»^(٢٣)، وهذا يعكس بوضوح ما كان بطبع علاقات قريش بسكان شرق الجزيرة، وبنو حنيفة منهم، من تنافس على السيادة على العرب. وكان ملوك الحيرة (المنانرة) يناقشون التجارة الفرسية ويهيمنون، تجارياً، على أواسط الجزيرة العربية وجنوب شرقها ويهيمنون بقولهم التجارة إلى مكة نفسها^(٢٤).

وهناك من الباحثين المعاصرين من يربط «حلف الفضول» الذي ساهم الرسول في عقده، قبل نزول الوحي عليه، بوضعية مكة التجارية والصراعات الدولية من أجلها. وكان الذي دهاهم إلى هذا الحلف، كما بينا في الفصل السابق، هو أن تاجراً من اليمن باع سلعة لأحد كبار تجار قريش، وعندما ماطله هذا الأخير في دفع الثمن استغاث التاجر اليمني بالثكتل القبلي/التجاري الذي كان يهيمن على مكة يومئذ، وكان على رأسه بنو عبد الدار وبنو مخزوم وبنو جهم وعدي؛ فأبوا أن يمينوه ونهروه فقام منافسهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وحلفائهم من عبد العزي وزهرة وقيم فأبرموا حلفاً بينهم هو حلف الفضول^(٢٥). فإذا نظرنا إلى هذا الحلف على ضوء ما ذكرنا من الصراعات والمنافسات الدولية التجارية أمكن القول: «إن البطون الخفية من قريش، وسهم منها، كانت تريد أن تقضي اليمنيين عن تجارة الجنوب وأن تحصر حلف التجارة في يدها، وكان رد فعل بني هاشم ومن والاهم: التكتل في وجه هذا الفرع الغني وإنشاء تحالف ينافي وجه مطالبهم التجارية، سيما وأن آل هاشم وحلفاءهم لم يكونوا على جانب من

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧٢.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٠.

(٢٤) العملي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٤.

(٢٥) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٢ - ١٢٤.

الثروة يساعدهم على تسيير قوافل خاصة بهم إلى اليمن، بل كانوا مضطرين إلى التعامل مع هذه البلاد عن طريق تجار يمنيين يقيمون في مكة^(٣٦). وبما تنبغي الأشارة إليه هنا أن العلاقة بين بني هاشم وبين أهل اليمن كانت علاقة طيبة للغاية. فقد كانت جدة النبي، أم عبد المطلب بن هاشم من بني النجار اليمنيين، وكانوا مقيمين في يثرب وقد ولد عبد المطلب عندهم وقضى صباه وطفولته بينهم، ثم صارت لعبد المطلب علاقات تجارية مع اليمن، وحظوة لدى بعض ملوكها. وسيظهر أثر هذه العلاقات الطيبة بين الهاشميين واليمنيين زمن الدعوة المحمدية، إذ استسلم همدان دفعة واحدة على يد علي بن أبي طالب بعد أن رفضوا أن يسلموا على يد خالد بن الوليد الذي كان النبي قد بعثه قبيل علي. ولا بد من استحضار هذه العلاقة والتفدية الودية بين بني هاشم واليمن لفهم مناصرة اليمنيين بالكوفة لعلي بن أبي طالب في حربه مع معاوية بن أبي سفيان وبقاتهم مناصرين له ولبنيه بعد ذلك مشكلين أهم عنصر في «الشبهة» زمن تكونها كما سنرى لاحقاً.

هذه المعطيات جميعها، سواء منها ما يخص عائدات الحج والتجارة الداخلية أو مكاسب التجارة الدولية، تبين بوضوح كيف أن قريشاً كانت تدرك تماماً الخطر الذي كانت تشكله الدعوة المحمدية على مصالحها الاقتصادية: إن نهد الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج إلى آلهتها وأصنامها بمكة، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معاً. لم يكن من الممكن إذن اقتناع قريش بمخاطبة عبادة الأصنام، فيما كان يهيئها ليس الأصنام ذاتها بل «الغنمة» التي من ورائها. إن الشيء الوحيد الذي كان يمكن أن يقنع قريشاً أو يجعلها على الاستسلام هو جعلها تدرك أن عدم اعتناقها للإسلام سيتج عنه حتماً وقوع ما تخشاه، أي انتقاد عائدات الحج والتجارة. وهذا ما استدركه بعد توالي الهجومات على قوافلها التجارية على يد المسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة.

- ٢ -

- ١ -

وأينا في الفصل السابق كيف أن النبي (ص) لم يجبر إلى المدينة إلا بعد أن أبرم مع ممثليها معاهدة «الدفاع المشترك» («الهدم بالهدم والدم بالدم»). وأبرزنا كيف أن إبرام هذه المعاهدة قد تزامن مع نزول أية القتال التي تأنف للمسلمين بخوض الحرب مع قريش بعد أن كانت الآيات القرآنية من قبل توصي بالمسير (نحو سبعين آية). ولم يكن القتال هدفاً في ذاته بل كان من أجل الارتقاء بالدعوة المحمدية إلى المستوى الذي تشع قريش معه بأن مصالحها الاقتصادية ستدمر تدميراً إذا هي لم تسلم، وإسلام قريش ضروري لإسلام باقي القبائل العربية فلقد كانت لها الزعامة عليها.

(٢٦) نبيه عاقل، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، د. ت. ١)، ص ٢٥٩.

بالفعل، كان «القتال» ضد قريش يستهدف منذ البداية ضرب مصالحها التجارية. لقد كان النبي وصحبه يدركون أن قريشاً لا تهمها آلتها ولا ديانتها وإنما تهمها تجارتها، ولذلك ملّسوا ضدها السياسة الصريحة بوسائل الحرب الصريحة: اعتراض قوافلها التجارية القادمة من الشام. والمدينة تقع كما هو معروف بين مكة والشام، وبالتالي فقد كان تحكّم المدينة في طريق تلك القوافل أمراً تفرضه الجغرافية فضلاً عن «التاريخ»، تاريخ التجارة العالمية وطرقها في العالم القديم. وهكذا فيما أن استقر للقام بالنبي وصحبه المهاجرين بالمدينة حتى يلدروا إلى تنظيم سرايا، يقودها من يُعَيِّنُه النبي، أو غزوات يتولى قيادتها بنفسه، والهدف: اعتراض القوافل التجارية القرشية القادمة من الشام.

وإنه لما يشير الانتباه حقاً أن يلدروا الرسول (ص) في الشهر السابع - فقط - من وصوله للمدينة مهاجراً إلى تنظيم سرية أسند قيادتها إلى عمه حزة مكلفة بمهمة اعتراض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام كان يقودها أبو جهل ومعه ثلاثمائة رجل. غير أن حليفاً للفريقين تدخل بينهما وحال دون وقوع القتال وتابع أبو جهل طريقه إلى مكة. وبعد شهر فقط نظم الرسول (ص) سرية أخرى بقيادة عبيد بن الحارث فتوجهت إلى رابغ لاعتراض قافلة من مائتي رجل كان يقودها أبو سفيان، وقد جرت بين الفريقين مناوشات وتراشق بالسهم ثم افترقا. وبعد شهر أيضاً، أي في الشهر التاسع للهجرة جهز الرسول سرية ثالثة بقيادة سعد بن أبي وقاص كانت مهمتها القيام بعملية استطلاعية، فقامت بالمهمة ولكن صادف أن القافلة المستهدفة كانت قد مرت قبل يومين^(٢٧). وفي الشهر الثالث من السنة الثانية غزا الرسول بنفسه غزوة الأبواء (أبواء ودان) حيث أقام خمس عشرة ليلة ينتظر قريشاً ثم عاد إلى المدينة، ليخرج في الشهر نفسه في مائتين من أصحابه بقصد اعتراض قافلة قرشية في بواط كان على رأسها أمية بن خلف في مائة رجل وألفين وخمسمائة بعير، ولكن الإصطدام لم يحدث، ثم غزا في الشهر نفسه غزوة «ذات العشيرة» بهدف اعتراض قافلة قرشية أخرى قادمة من الشام... فهذه سبع سرايا وغزوات نظمها الرسول (ص) في مدى ثلاثة عشر شهراً من مقدمه مهاجراً إلى المدينة، وكانت جميعها بهدف اعتراض القوافل التجارية القرشية.

إن هذه الحملات تدل من جهة على مدى النشاط التجاري الواسع الذي كانت تقوم به قريش والذي يرجع في جملته، كما بينا، إلى أهمية مكة كمركز تجاري وديني، وتدل من جهة أخرى على أن الرسول (ص) كان يدرك تماماً أن أنجح استراتيجية قتالية ضد قريش هي تلك التي تشعرها بأن مصالحها التجارية أصبحت مهددة. ولكي يعمل الرسول قريشاً تدرك بأن هذا التهديد الذي تتعرض له قوافلها يمكن أن يتحول إلى خطر حقيقي، يصيبها في عضو دارها، بعث عبد الله بن جحش في رجب من السنة الثانية من الهجرة على رأس جماعة

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، كتاب للواقدي (طبعة أوكسفورد، ١٩٦٦)، ج ١،

صغيرة من المهاجرين كلفت باستطلاع أخبار القوافل المتنقلة بين مكة والطائف. إن هذا يعني أن الرسول قد عقد العزم على إشعال قريش بأنه يستطيع ضرب تجارتها ليس فقط على الطريق بين مكة والشام ولكن أيضاً على الطريق بين مكة والطائف: وهما القريتان المتحالفتان للتجاروتان. قامت البعثة بمهمتها وأغلزت على قافلة تجارية وسافقتها مع رجلين منها إلى الرسول بالمدينة. وقد حدث ذلك في شهر رجب، وهو من الأشهر الحرم، ولم يكن الرسول قد أمرها بالقتل فيه، فحصل نقاش بين أصحابه هل يجوز القتل في الشهر الحرام أم لا يجوز؟^(٢٨) وخافوا أن تعيرهم قريش بذلك فتزل قوله تعالى: «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه؟ قل قتال فيه كبير وضد من سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله، والفتنة أكبر من القتل، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم من دينكم إن استطاعوا، ومن يردكم منكم عن دينكم فهو كافر فلو أنكم جئتكم أحبكم في الدنيا والآخرة ولو أنكم أصحاب النار هم فيها خالدون. إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم» (البقرة ٢١٧/١ - ٢١٨).

وبعد ذلك بشهر واحد وقع حادثان تاريخيان بدخولان في الأطار نفسه: أولها تحويل القبلة إلى مكة والثاني غزوة بدر الكبرى. لقد سبق أن أشرنا إلى أن النبي (ص) كان يصلي إلى بيت المقدس، قبل الهجرة إلى المدينة، وقد بقي كذلك إلى الشهر الثامن عشر من الهجرة، حين أخذ يفكر في مسألة القبلة. ولا بد أنه كان يوازن بين أن يستمر في الصلاة إلى القدس تاركاً الكعبة لقريش، التي كانت دعايتها ضده تقوم على جملة أمور منها أنه «ترك قبلة أبيه» وتابع قبلة اليهود، وبين أن ينقل القبلة إلى الكعبة وسيكون ذلك نوعاً من «القطيعة» مع اليهود الذين كان يحرص أشد الحرص على تجنب الاصطدام معهم رغم ما كانوا يقومون به من تحريك التناقضات داخل قريش. ولا شك أن اتخاذ الكعبة قبلة للمسلمين كان أهم كثيراً من ردود فعل اليهود، ليس فقط لأن المسلمين والمسلمين عموماً كانوا ينظرون إلى الكعبة كإراث «قومي» من جدتهم إبراهيم عليه السلام، بل أيضاً لأن قريشاً يمكن أن تقرأ ذلك بمنطقها التجاري قراءتين مختلفتين، كلتاهما في صالح المسلمين: يمكن أن تقرأ من جهة على أنه دليل على أن النبي لن ينفذ عند مجرد اعتراض قوافلها التجارية والإغارة عليها بل هو يخطط لما هو أبعد وهو الاستيلاء على مكة نفسها، قبلة الصلاة التي لا يجوز أن تبقى في يد المشركين. ومن الممكن أن تقرأ قريش تحويل القبلة إلى مكة تفسيراً آخر فتري فيه «رسالة» مفادها أن الإسلام يمكن أن يحفظ مكة بوضعيتها كمركز ديني وبالتالي على أهميتها التجارية، مما يعني أن أهلها سيحافظون على مصالحهم الاقتصادية إذا هم أسلموا وأسلم العرب وصار الجميع معبد الله وحده وشجبه وصلاته إلى الكعبة كقبلة، وبالتالي يبيع الربها... مثل هذه الخواطر لا بد أن يثيرها في مخيل قريش التجارية تحويل قبلة المسلمين إلى الكعبة فيكون منهم من يزداد نخوة من محمد (ص) إذا أخذوا بالقراءة الأولى، ويكون منهم من يطمع في حدوث تحول في مجرى الأحداث لصالح تجارتهم إذا أخذوا بالقراءة الثانية.

وبأي الوحي ليفصل فيما كان يفكر فيه النبي حينما كان يقلب نظره في السبيل يبحث

(٢٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٦٠١.

عن الإجماع المناسب كقبلة للمسلمين. قال تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس: ما ولائهم من قبلهم الذي كانوا عليها؟ قل لا للشرق وللغرب بلادي من يشاء إلى صراط مستقيم. وكذلك جعلناكم أمة وسطا [تقع مكة في «الوسط» بين قبلة اليهود إلى القدس على الشمال الغربي منها وقبلة النصارى التي هي للشرق] لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا. وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكثرة إلا على الذين هدانا الله، وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم. قد نرى قلب وجهك في السماء فلتؤاخذك قبلة ترضاهن، فقول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، وإن الذين أوتوا الكتاب ليطعون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون﴾ (البقرة ١٤٢/٢ - ١٤٤). وواضح من قوة هذه الآيات وصراحتها وتكرارها قرار التوجه إلى القبلة ووجوبها على مختلف الاعتراضات، واضح إذن أن الأمر كان يتعلق فعلاً بقرار تاريخي ينطوي على أكثر من مغزى. إن التوجه إلى الكعبة حين الصلاة يتبعه حتماً تأكيد التوجه إليها للحج والعمرة أيضاً، وذلك ما حصل كما سنرى.

وتأتي غزوة بدر الكبرى بعد شهر واحد فقط من قرار تحويل القبلة إلى مكة لتعطي لهذا القرار بعده التاريخي: لقد كسّر المسلمون في هذه الغزوة شوكة قريش إلى الأبد. ذلك أن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريب من سبعين راكباً من قتال قريش كلها، كانوا تجهزاً بالشام، فاجلبوا جميعاً معهم أموالهم ولجائنهم، فذكر ذلك لرسول الله (ص) وأصحابه... فلما سمع بهم رسول الله (ص) لدب أصحابه وحدثهم بما معهم من الأموال وبطلة عددهم، فخرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه، ولا يرونها إلا غنمة لهم^(٢٩). ولما علم أبو سفيان بالأمر أرسل إلى قريش يطلب النجدة، فبادرت قريش وجهزت جيشاً قوامه ٩٥٠ رجلاً على رأسه أبو جهل بن هشام، وجعل بني مخزوم القوي. غير أن أبا سفيان استطاع أن يتلاقى طريق المسلمين إذ خرج بالقافلة نحو البحر ودخل مكة مسرعاً، وأرسل إلى أبي جهل وجيشه يخبره بنجاة القافلة، فرغب فريق من رجاله في العودة إلى مكة وتجنب الصدام مع المسلمين بينما أصر هو على الذهاب إلى «بدره»، وكانت من مواسم العرب، يقيمون فيها موافاً كل سنة للاحتفال واطهار الفرح حتى تسمع العرب بذلك وتحفظ قريش بهيبتها. وجرى نقاش في صفوف المسلمين الذين كان عددهم ٣١٤ رجلاً بقيادة النبي نفسه، ثم أجمعوا على التصدي لجيش أبي جهل الذي دخله الانقسام، إذ انسحب منه بنو زهرة لما علموا بنجاة القافلة. كانت المواجهة إذن بين المسلمين وبني مخزوم أساساً، وقد انتصر فيها المسلمون وقتل أبو جهل وقتل معه ٢٣ رجلاً من غيرة مقاتلي هذه القبيلة، من أصل ٧٠ قتلاً في صفوف قريش مقابل استشهاد ١٤ من المسلمين، ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار^(٣٠).

كانت لهذه الواقعة نتائج بالغة الأهمية قادت مصير الصراع بين الدعوة المحمدية وقريش: لقد أنكسرت شوكة بني مخزوم وانتقلت الرئاسة في مكة إلى أبي سفيان، وهو من بني أمية أولاد عم بني هاشم، الشيء الذي فتح الباب لإمكانية توظيف «مفعول القبلة» الإيجابي

(٢٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠. من رسالة عمرو إلى عبد الملك بن مروان حول وقعة بدر.

(٣٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠٨ - ٧١٥.

بالدفع بالصراع نحو نهاية مرضية مع أقل ما يمكن من الخسارة كما يحدث بين أبناء العم دائماً. ويمكن أن نلمس هذا في موقعة أحد التي أرادت فيها قريش أن تأخذ الثار لقتلها في بدر وكان جيشها بقيادة أبي سفيان الذي «نقع» يأخذ الطر ورفع شعار «الحرب سجال» يوم يوم» مع أنه كان بإمكانه أن يطمع في جعل هزيمة المسلمين أكثر فداحة. لقد قُتل أبو سفيان واجماً إلى مكة مخاطباً للمسلمين: «إن موعدكم بدر للعام القادم»^(٣١). ومن نتائج غزوة بدر حصول المسلمين على غنائم هامة مكنتهم من التغلب على الضيق الذي كان فيه المهاجرون بالمدينة. لقد تركوا ديارهم وممتلكاتهم بمكة وهاجروا فارغى الأيدي تقريباً. ومع أن الرسول قد خفف من المشكلة بنظام «المؤاخاة» كما أشرنا إلى ذلك في الفقرة الماضية، فإن المشكلة بقيت مع ذلك قائمة من بعض الوجوه. وهكذا جاءت غنائم بدر لتزيل الحاجة إلى نظام المؤاخاة، فجاء الوحي بإبطال الإرث بالمؤاخاة وإعادة إلى النسب فقط: «ولولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» (الأنفال ٧٥/٨). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن سورة الأنفال قد نزلت بعد بدر مباشرة لتشريع لكيفية توزيع غنائم الحرب. لقد تنازع المسلمون حول غنائم بدر فقسمها الرسول «على السواء» بين من حضر المعركة من المسلمين. ثم جاءت سورة «الأنفال» لتقرر الطريقة التي سيسير عليها المسلمون في توزيع الغنائم التي يحصلون عليها في معاركهم بعد انتصارهم بقوة السلاح: «يسألونك عن الأنفال - غنائم الحرب - قل الأنفال لله والرسول (...) واعلموا أن ما خمنتم من شيء قلنا له نعم والرسول ولقي القوم واليه المرجع والمآل» (الأنفال ١/٨)، بمعنى أن ما خمنتم من الكفار فهراً فاربعاً أخماسه توزع على المقاتلين أما الخمس الباقي فيصرف على الذين ذكرتهم الآية، وهو يعود في نهاية الأمر إلى نظر الإمام: رئيس الدولة^(٣٢).

ب -

لم يكن اعتراض النبي (ص) لقوافل قريش التجارية بدافع الحصول على غنائم، وإنما كان ذلك من أجل حل قريش على الرضوخ والدخول في الإسلام. لقد رفض الرسول ما عرضه عليه زعماء قريش بمكة من إغرامات مالية كثيرة، ولا شك أنه كان سيرفض أية عروض مالية تقدمها له قريش وهو بالمدينة مقابل عدم التعرض لقوافلها. لقد كان الرسول (ص) صاحب رسالة لا صاحب مطمع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع المضغوط والإغرامات والمضي قدماً بالدعوة إلى الإمام. غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه

(٣١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٩٢ - ٩٤.

(٣٢) هذا ولا بد من التمييز بين القتل أو القتيعة وهو ما يأخذه المسلمون من العدو فهراً، بعد الانتصار عليه في الحرب، وبين القتيء وهو ما يؤخذ من العدو صلحاً حين يفتح الطرفان على العدول عن القتال مقابل ذهيرة تسمى القتيء يأخذها العدو للمسلمين. ولما توزع القتيء فهو عكس توزيع القتل أو القتيعة، إذ أربعة أخماس القتيء هي التي تعود إلى الإمام.

لا بد للتجّاح من وسائل، ولولى الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال. لقد كان لا بد إذن من أن تدخل «الغنيمة» كجزء أساسي في الكيان المالي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (= التشريع للغنائم... الخ).

غير أن دخول «الغنيمة» في كيان الجماعة، ولو في إطار خدمة الدعوة ورسالتها، كان لا بد أن يؤدي أيضاً إلى دخولها في «عقل» الأفراد - السياسي والاقتصادي، ومن ثمة تصبح «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك البعض على الأقل - خصوصاً والمسلمون الجدد لم يكونوا قد تشبعوا بعد بروح الرسالة - بل قد تندفع إلى نوع من الشطط في بعض الأحيان كما حدث عندما نزل نفر من الصحابة برجل من بني سليم وهو يسوق غنماً، فسلم عليهم فظفروا: ما سلم علينا إلا نقيّة، فقتلوه واستاقوا غنمه. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ [سافرتُم للجهاد] فَبَيِّتُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَن آتَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْغُونَ غَرْصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لَعَنَ اللَّهُ مَغْلَمَ كَثِيرٍ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ لَّهَ عَلَيْكُمُ بَيِّتُوا بِأَنَّهُ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ٩١/٤).

وعندما قرر النبي الذهاب إلى مكة مستمراً لأول مرة بعد هجرته إلى المدينة استنفر الأعراب للخروج معه، حذراً من أن تعتمد قريش إلى الهجوم عليه أو منعه من دخول مكة، والقيام أيضاً بنوع من «استعراض القوة» أمامها، فاعتذر أولئك الأعراب بانشغالهم بأهلهم وأموالهم. وعندما عاد النبي (ص) سالماً متصراً، انتصاراً معنوياً، بعد أن أبرم مع قريش «صلح الحديبية»، وكان قد وعد أصحابه حين إبرام الصلح «أن يوحىهم من مغنم مكة مغنم خيبر»، جاء أولئك الأعراب يطلبون الذهاب معه إلى خيبر طمعاً في الغنيمة. وفي ذلك جاء في سورة الفتح: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ [أي الذين تخلفوا عن الذهاب مع النبي إلى مكة] قَلْبُنَا آمِنًا وَلَوْ أَنَّا دَخَلْنَاكَ [أي مكة] لَأَخْلَيْنَاكَ [أي مكة] لَأَخْلَيْنَاكَ وَأَعْلَانَا لَأَسْتَفِرْنَا لَكَ [أي مكة] سَبْعُونَ مِثْقَلًا ذِرْوَةً [أي مائة ألف مثقال ذرة] إِذَا تَطَلَّعْتُمْ إِلَىٰ مَغْنَمٍ [مغنم خيبر] فَخُذُواهَا فَرُونَ تَبِعَكُمْ... كُلُّ الْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَاعِدُونَ إِلَىٰ مُوَيْلٍ بِأَمْرِ شَدِيدٍ يَنْتَلِبُونَ لَوْ يَسْمَعُونَ فِرَانًا يُنْظَرُونَ يَوْمَئِذٍ أَبْحُرًا حَسْبًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يَنْظُرِكُمْ حَفَاحًا [أي حفاة] لِبَاسًا]. وتنتهي السورة على المؤمنين الذين يأمروا النبي على القتال حتى الموت في الحديبية (قبل عقد الصلح) وتعلمهم بأن الله مبعوضهم رجوعهم بدون قتال وبالتالي بدون غنيمة بغنائم أخرى كثيرة: ﴿لَعَلَّكُمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَخْلَصُونَكَ مِنَ الشَّجَرَةِ [بَيْتِ الرُّمُوحِ بِالْحَدِيبَةِ] فَطَمَّ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَانْزِلَ السَّكِينَةُ عَلَيْهِمْ وَأَنجَاهُمْ [وَعَصَمَهُمْ ثَوْبًا لَّهُمْ] فَتَحَا قُرَيْبًا وَمَغْنَمًا كَثِيرًا [مَغْنَمَ خَيْبَرَ] يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. وَهَدَّكُمْ اللَّهُ مَغْنَمًا كَثِيرًا تَأْخُذُونَهَا فَجَعَلَ لَكُمْ مِنْهُ [أي منكم] وَكُفَّ أَيْدِي النَّاسِ عَنْكُمْ [أَيْدِي أَعْمَلٍ خَيْرًا] وَلَتَكُونَ [تلك الغنيمة الممثلة] آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَتَذَكَّرُ صِرَاطًا سَوِيًّا. وَأَعْرَضَ لَمْ يَخْشَوْا عَلَيْهَا [لَمْ يَتَزَعَّمْهَا الْمُسْلِمُونَ بِسَلَاحِهِمْ] قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا [عَلِمَ أَنَّهُ سَتَكُونُ لَكُمْ] وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ (الفتح ١١/٤٨، ١٥... ٢١).

هكذا صارت «الغنيمة» حاضرة في غزوات النبي (ص) وسراياه، يأخذها المسلمون ويوظفونها ليس فقط في تجهيز الجيوش بل أيضاً في تحفيز النفوس على الجهاد، خصوصاً واستراتيجية اعتراض القوافل والاستنزاف تقتضي عملاً متواجلاً، سرايا وغزوات متتالية.

وذلك ما حصل بالفعل، فلم يمكث النبي في المدينة بعد عودته إليها من غزوة بدر سوى سبعة أيام حتى خرج يريد بني سليم وخطبان لأنه سمع أنهم تجمعوا قريباً من المدينة، ربما للهجوم عليها؟ غير أنه لما وصل إلى المكان وجدهم قد غادروه فأرسل سرية تتعقبهم فتمكنت من مصادرة إبلهم وجاءت بها غنيمة فأخذ خيلها ووزع الباقي على من خرج معه فكان نصيب الواحد منهم سبعة أبعرة. وبعد غزوات ثاتوية لم يكن فيها قتال ولا غنيمة قام بعد شهر أو أشهر من وقعة بدر بضرب حصار على يهود بني قينقاع لما ظهر منهم من إساءة للمسلمين، الشيء الذي اعتُبر خرقاً من جانبهم لبيود الصلح/المعاهدة. وبعد خمسة عشر يوماً من الحصار استسلموا فأجلاهم عن المدينة إلى الشام «وَقَتَّمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَسُولَهُ وَالْمُسْلِمِينَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ مَالٍ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُمْ لُحُوضٌ وَإِنَّمَا كَانُوا هَافَةً فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَهُمْ سِلَاحاً كَثِيراً وَأَلَاةَ سِيَافَتِهِمْ...» وقيل - فيها كان أول خمس خمس رسول الله (ص) في الإسلام، فأخذ رسول الله (ص) صنبل^(٣٣) والخمس وسهمه وخص أربعة أخماس على أصحابه^(٣٤). وبعد بدر بسنة أشهر كانت غزوة «القرودة». ذلك «أن فريشاً قال: لقد عَزَّ عَلَيْنَا عَمْدٌ مَجْرَأٌ [= مجرأ] وهو على طريقنا. وقال أبو سفيان وطلحون بن أمية: إنَّ كُنَّا بِمَكَّةَ أَكَلْنَا رُؤُوسَ أَسْوَاقِنَا» فاقترح عليهم أحد الخبراء بالطرق الصحراوية سلوك طريق العراق ففعلوا وسارت القافلة بقيادة أبي سفيان «وفيها مال كثير وانية من خصة». ويبدو أن استعلامات النبي (ص) بمكة كانت نشطة إذ ما لبث أن سمع بالخبر فأرسل لأعزاضها سرية بقيادة زيد بن حارثة «فظفرت بالعبدة وأَقْلَّتْ أَعْيَانُ الْقَوْمِ وَجَاءَتْ بِالْغَنِيمَةِ إِلَى الْمَدِينَةِ وَكَانَ الْخَمْسُ عَشْرِينَ أَلْفًا فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَلَقِمَ الْأَرْبَعَةَ الْأَخْمَاسَ عَلَى السَّرِيَةِ»^(٣٥).

وبعد موقعة أُحُد التي انهزم فيها المسلمون قام الرسول (ص) بتنظيم عدة حملات على الأعراب خارج المدينة دفعاً لطغيهم في النيل من المسلمين بعد هزيمتهم تلك ولم يحصل اصطدام، ولكن حصل المسلمون على غنائم فضلاً عن الفوائد المعنوية. ثم حدثت حادثة إجلاء يهود بني النضير، وذلك عندما هموا على الفرار بالنبي (ص) حينما ذهب إليهم بطلب منهم، طبقاً للصلح/المعاهدة، المسماة في دفع دية رجلين كان قد أعطاهما الأمان وقتلها أحد المسلمين دون أن يعرف بذلك، فأظهر اليهود الموافقة ثم تأمروا على اغتياله فعلم الرسول بذلك وحل إلى المدينة وقرر الاستعداد «لحريم والسير إليهم فحاصروهم ست ليال فحاصروا منه في الحصون فأمر رسول الله (ص) بقطع الخيل والتعريق فيها...» وقنف الله في قلوبهم الرعب وسألوا رسول الله (ص) أن يجلهم ويكف عن دياتهم على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم [إلا الخلفة [= السلاح] ففعل، فاحصلوا من أموالهم ما استأثرت به الإبل... فخرجوا إلى حبيروهم من سائر إلى الشام»^(٣٦) تاركين ممتلكاتهم وما تبقى من أموالهم «فكانت لرسول الله غنيمة، يضمها حيث يشاء، فقسما رسول الله (ص) على المهاجرين الأولين دون الأنصار... وتزل في بني النضير سورة الحشر بأسرها» وفيها يحدد القرآن حكم

(٣٣) الصفي، والجمع: الصوافي، ما يختاره الرئيس لنفسه من الثنم قبل قسمتها وهي في الغالب شيء واحد: فرس أو أمة أو سيف وما أشبه. وكان العمل جارياً بذلك عند العرب من قبل.

(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٩.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥.

(٣٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٩١.

توزيع الفتيحة أي ما يحصل عليه المسلمون بغير حرب، كأموال بني النضير فقال تعالى: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب [= بني النضير] من ديارهم لأول الحشر [حشرهم إلى الشام] ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فقتلهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين... ما قطعتم من لينة [سطة] أو تركتموها قائمة على أصولها فبئذ الله وليخزي الفاسقين. وما آتاه الله على رسوله منهم فإا أوجبتم عليه من غيل ولا ركاب [لم تنكفوا مشقة قتالهم] ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير. ما آتاه الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم [متدارلاً بينهم، يحثونهم] وما آتاكم الرسول [من العطاء] فتخلوه وما ينكم عنكم عنه فلتكفوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. فلقواهم المهاجرين [نخص هذا الفتيحة] الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يمشون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تولوا الفلار والأيمان من قبلهم [= الأنصار] يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ (الحشر ٢/٥٩... ٩). وهكذا قسم الرسول (ص) ما تركه بنو النضير على أسس أنه فيء، فجعل المجموع خمسة أخماس: الخمس لله وللرسول ولذي القربى... إلخ والأربعة الأخماس الباقية تصرف فيها، فخص بها المهاجرين للاعتبارات المذكورة في الآية السابقة (فقراء خرجوا من ديارهم).

ويحاول يهود بني النضير وبني قينقاع الانتقام، فسعوا في عقد حلف ضد المسلمين ضم قريشا وهظفان وبني سليمان، فجاءت جموع هذا التحالف إلى المدينة وفيهم أبو سفيان الذي حاول ضم يهود بني قريظة إلى التحالف المذكور، الذي سمي بـ «الأحزاب»، فانضم بنو قريظة، وكانوا يسكنون ضاحية المدينة. لجأ المسلمون إلى حفر خندق حول المدينة ومحصنوا به (وقد سميت هذه الغزوة بغزوة الأحزاب وبغزوة الخندق). وأخيراً تمكن المسلمون من زرع الخلاف والشقاق في «الأحزاب» ثم جاءت ريح شديدة فزرعت الفوضى والاضطراب في صفوفهم فاضطروا إلى فك الحصار ومخادرة المدينة بعد أن كادت الهزيمة تنزل على المسلمين بسبب الموقف المتخاذل الذي وقفته فئة من المنافقين. وقد نزلت سورة الأحزاب تفطّح هؤلاء المنافقين وتثني على المؤمنين الصادقين: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود [جنود الأحزاب] فأرسلنا عليهم دجاً وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيراً، إذ جاءكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون، هنالك نبلي (= اختبر) المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً، وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً، وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا حورة وما هي حورة إن يريبنون إلا فراراً، ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً، [= لم انضم العدو عليهم المدينة وطلبوا منهم الصلوة إلى الشرك لاستجلبوا لهم بسرعة]]. ثم تمطف السورة على المؤمنين وتثني على موقفهم: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً... من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً﴾ (الأحزاب ٩/٣٣... ٢٧).

وبما أن يهود بني قريظة قد تقصوا الصحيفة/العاهدة بانضمامهم إلى «الأحزاب» كما ذكرنا، فقد اتجه الرسول إليهم وحاصرهم فأصابهم خوف شديد وقبلوا تحكيم أحد الخبراء العرب من حلفائهم القدامى فحكم فيهم: «أن تقتل الرجال وتقسّم الأموال وتبقي الذراري

والنساء». كلنوا ما بين ٦٠٠ و ٩٠٠ رجل فنفذ الرسول الحكم فيهم «ثم إنه رسول الله (ص) قسم أموال بني قريظة ونساءهم وأبناءهم على المسلمين... فكان للفارس ثلاثة أسهم، للفارس سهيلان وفارسه سهم وفارسه رجل، من ليس له فارس، سهم» (٣٧).

ج -

بانتهاء التحالف المذكور أخذ رجال قريش في مراجعة حساباتهم. وفي هذا الصدد حكى عمرو بن العاص، وكان يوم الحندق في صفوف قريش، أنه بعد عودته إلى مكة جمع رجالاً من قريش وقال لهم: «تعلمون والله لي أرى أمر محمد يعلو الأمور علواً منكراً وإنني قد رأيت... إن تلحق بالنجاشي فتكون عنده، فإن ظهر محمد على قوماً كنا عند النجاشي... وإن ظهر قوماً فنحن من قد عرفوا فلن يأتينا منهم إلا الخير قوافقه، وذهبوا إلى النجاشي يحملون الهدايا، غير أن هذا الأخير أقنع عمرو بن العاص بالإسلام - فيما يحكي هذا عن نفسه - فعاد قاصداً رسول الله (ص) في المدينة والتقى في الطريق خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي فسأله إلى أين فأجابته خالداً: «والله قد استسلم النسم» (تبيين الطريق). لقد قرر هو الآخر الدخول في الإسلام، فذهبا معاً إلى النبي (ص) للمدينة وأعلنا إسلامهما.

والواقع أن فشل تحالف «الأحزاب» (قريش وعطفان وبني سليم...) الذي كان يضم عشرة آلاف مقاتل كان انتصاراً للمسلمين لا يعده إلا انتصارهم يوم بدر. لقد تبين لقريش بعد فشل «الأحزاب» أن القضاء على محمد وأصحابه صار من شبه المستحيل. لقد أصبحت لهم اليوم دولة وقوتهم المالية، رجالاً ونسواً، في تزايد مستمر، وسمعتهم وسط القبائل العربية في ارتفاع وانتشار، ونفوذهم خارج المدينة يقوى يوماً بعد يوم... وإذن فالتجارة، تجارة قريش إلى الشام، ستختق بإحكام المسلمين السيطرة على الطرق، وهم جادون في ذلك، وقد سبق للرسول (ص) قبل حصار «الأحزاب» بنحو نصف سنة (السنة الخامسة للهجرة) أن قاد غزوة على دومة الجندل، على نحو ٥٠٠ ميل شمال المدينة ليمتدح تجمعاً لقضاة وضلع كان يقصد الحجاز، وربما كان هدفه السيطرة على خطوط المواصلات بين المدينة والشام. وإذن فلم يجد المسلمون يقطعون الطريق على تجارة قريش وحسب، مستفيدين من موقع المدينة، بل إنهم أصبحوا قادرين كذلك على التوغل شمالاً والسيطرة على الطرق الأخرى، بما في ذلك تلك التي تمر عبر العراق والتي كان أبو سفيان قد حاول استغلالها، كما أشرنا قبل. وأمام هذه التطورات لم يكن أمام قريش إلا أن تراجع حساباتها، خصوصاً وزعيمها أبو سفيان يقن للزج بين الحسابات التجارية والحسابات السياسية.

أما المسلمون فقد كان طبعاً أن يشعروا بقوةهم ويمتلوا على تكثيف الضغط على قريش بكل الوسائل، بما في ذلك الوسائل السلمية. وكان الوحي قد نزل عقب انتصار المسلمين في بدر يوصيهم باستعمال السلاحين معاً: سلاح الحرب وسلاح السلم فوعدواهم

(٣٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٤.

ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل... وان جنحوا للسلم فاجنح لها...» (الأنفال ٦٠/٨ - ٦١).
 بالفعل جمع النبي (ص) في خطته بين الأمرين في صلح الحديبية الذي عقده مع قريش في
 السنة الموالية: السنة السابعة للهجرة. فقد خرج قاصداً مكة «يريد زيارة البيت، لا يريد خالاً
 وساق معه فلدايا: سبعين يدنة وكان الناس سبعائة رجلاً». وسمعت قريش بالخبر فأخذت تستعد
 لئلا يدخل مكة، فلما سمع بذلك قال: «ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو دخلوا
 بني ربيع سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي أوتوا وإن أظهروني الله عليهم دخلوا في الإسلام واغتربن
 وإن لم يفعلوا قتلوا وبهم قوة»^(٣٨). ولا شك أن هذه كانت رسالة إلى قريش، ولا شك أنها قد
 تلقتها. إن الاتجاه الآن ليس إلى الملأ من قريش فقد انتهى أمرهم أو كاد، بل الاتجاه إلى
 المستقبل، إلى «سائر العرب». فلماذا لا ينضم إلى الإسلام من بقي من قريش للعمل جميعاً
 على دخول «العرب» في الإسلام، ولتحت قيادتهم؟

لم يكن من المنتظر أن تستجيب قريش لمضمون هذه الرسالة بين عشية وضحاها،
 فالخلاف السياسي عمراً دوماً عبر مراحل ووساطات: بدأت الوساطة أولاً. رجال من خزاعة،
 وخزاعة من اليمن وهم حلفاء تاريخيون لبني هاشم، جازوا النبي «فكلموه وسألوه ما الذي جاء
 به؟ فأخبرهم أنه لم يأت يريد حرباً وإنما جاء زائراً للبيت ومعظماً لحرمته»، وهل كانت قريش تدافع عن
 شيء آخر غير «حرمة البيت»، من منظورها التجاري؟ ألا يعني حج المسلمين، ثم العرب
 جميعاً عندما مسلمون، إلى مكة، أن عائلات قريش من الحج والتجارة لن ينالها مكروه بل
 ربما تزداد؟ خواطر لا بد أن تكون قد جالت في ذهن أبي سفيان. ولكن الامتثال بدون
 مقدمات غير ممكن، إذ لا بد من انقضاء ماء الوجه. وهكذا كان: لقد جاء رجال خزاعة
 الوسطاء إلى مكة وخاطبوا أهلها قائلين: «يا معشر قريش إنكم تعجلون على محمد. إن محمداً لم يأت
 لقتال وإنما جاء زائراً هذا البيت». فكان مما جاء في جواب قريش: «إن كان جاء ولا يريد غتلاً فواحه لا
 ندخلها علينا عنوة أبداً ولا نحدث بذلك عنا العرب» ومعنى ذلك أنه لا بد من المفاوضة والصلح.

أرسلت قريش مبعوثيها وأرسل النبي عثمان بن عفان مبعوثاً من جانبهِ إلى قريش، ثم
 انتدب أهل مكة وسيطاً آخر وقالوا له: «أنت محمداً خصائلك ولا يكون في صلحك إلا أن يرجع عنا علمه
 هذا» وكذلك كان فقد أبرم باسم قريش صلحاً مع النبي (ص)، بمكان قريب من مكة يسمى
 «الحديبية» فسمي المصلح باسمه. ينص هذا الصلح على «أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد
 وعهدته دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدتهم دخل فيه... وأنتك - يا محمد - ترجع عنا علمك
 هذا فلا ندخل علينا مكة، ولأنه إذا كان علم قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأنقمت ثلاثاً منك سلاح
 الراكب، السيوف في القرب، لا ندخلها بشيئها»^(٣٩).

إنه اعتراف من قريش بمحمد (ص) وجنوح إلى التعايش السلمي، والبقية تأتي: يقوم
 النبي (ص)، بعد صلح الحديبية مباشرة، بجادة ذات دلالة سياسية، على صعيد «القبيلة»،

(٣٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٧ - ٣١٨.

فبعث إلى الحبشة من يخطب له أم حبيبة بنت أبي سفيان، وكانت قد هاجرت إليها مع زوجها الذي توفي عنها هناك. وبارك القرآن هذه البادرة بقوله تعالى: ﴿وَعسى لله أن يجعل بينكم وبين ظليكم الذين آمنوا سوءة...﴾ (المتحة ٧/٦٠). وهكذا: «تزوج رسول الله (ص) أم حبيبة فلات عند ذلك عريكة أبي سفيان واسترخت شريكته في العداوة وقال عن النبي (ص) عندما علم بالأمر: «ذلك الفعل لا يقدح الله»^(٤٠). ثم يأتي الوحي والمسلمون في طريق عودتهم من الحبشية إلى المدينة، فتنزل سورة الفتح تبشر النبي بفتح مكة، في المستقبل بصيغة الماضي، إشارة إلى أن المسألة هي كما تقول اليوم: «مسألة وقت فقط». قال تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليفسر لك الله ما تقدم من شأنك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً، ويصرك الله نصراً عزيزاً﴾ (الفتح ١/٤٨ - ٣).

مرت سنتان بين صلح الحديبية وفتح مكة قام النبي خلالها (في السنة السابعة للهجرة) بـ «عمرة القضاء»، العمرة التي نص عليها الصلح، فأقام في مكة ثلاثة أيام ثم عاد إلى المدينة. وخلال الفترة نفسها جهز النبي (ص) ما لا يقل عن ١٧ غزوة وصرية. وباستثناء غزوة تبوك فإن جميع هذه الحملات كانت موجهة ضد القبائل البدوية، إما تديباً لها أو من أجل حملها على الإسلام، أو من أجل ضمان الأمن في الطريق التجارية من المدينة والشام، مما وسع من نفوذ الإسلام. أما دخيره فكانت عبارة عن تجمع سكني محصن لليهود يقع خارج المدينة. وبما أن علاقاتهم مع المسلمين لم تكن مستقرة ولا خالصة فقد رأى النبي (ص) أن ينهي المشكلة معهم. فخرج في السنة الرابعة للهجرة إلى حصون خيبر ففتحها واحداً بعد الآخر بعد حصار، فطلب أهلها من الرسول «أن يسيرهم» (= يغيثهم) وأن يضمن دماءهم ففعل. وكان رسول الله (ص) قد حاز أموالهم كلها من جميع الحصون. فلما سمع بهم يورد ذلك قد صنعوا ما صنعوا بعثوا إلى رسول الله (ص) يسألونه أن يسيرهم وأن يضمن دماءهم ويغلقوا له الأموال ففعل. فلما نزل أهل خيبر على ذلك سألوا رسول الله (ص) أن يعاملهم في الأموال (الأرض) على النصف والآخر: نحن أهل بها منكم وأعمارنا [زوجه ورعاية نخلها]، فصالحهم رسول الله (ص) على النصف، على أننا [نحن المسلمين] إذا شئنا أن نخرجكم أخرجناكم، فصالحه أهل ذلك على مثل ذلك، فكانت خيبر فريسة للمسلمين وكانت ذلك خالصة لرسول الله (ص)، لأنهم [المسلمون] لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب^(٤١). و«كانت عدة الذين قسمت عليهم خيبر من أصحاب رسول الله (ص) ألف سهم وثلاثة سهم برجالهم وخيلهم». ثم قسم رسول الله (ص) الكتيبة وهي راد تخلص بين قرابتة وبين نسلكه وبين رجال المسلمين ونساء أمهاتهم منها لكل منهم عدد معين من الأموال من «فصح وشعير وتمر ونوى وغير ذلك، قسمه على قدر حاجتهم، وكانت الحاجة في بني عبد المطلب أكثر ولهذا أعطاهم أكثر»^(٤٢).

وحدث في هذه الأثناء (ما بين صلح الحديبية وفتح مكة) أن اعتنقت قبيلة بني بكر على قبيلة خزاعة، وكانت الأولى حليفة لقريش والثانية حليفة للمسلمين، وقد تم هذا التحالف

(٤٠) الزعزري، الكشف عن حقائق التنزيل وهيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٩١.

(٤١) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣٧.

(٤٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.

على هامش اجتماع الحديبية، فاستجلبت خزاعة بالمسلمين بعد أن أيدت قريش حليفها بني بكر. وخلفت قريش أن يعتبر النبي (ص) ذلك خرقاً لمعاهدة الحديبية فيهاجم مكة، فانتدبت أبا سفيان - وقد أصبح الآن صهراً للنبي - ليعتذر له باسم قريش، فجاء المدينة وقصد بيت أبيه أم حبيبة زوجة النبي (ص) ثم اتصل بأبي بكر ثم بعمر وعلي يطلب التدخل لدى الرسول (ص). وأخيراً رجع إلى مكة بينا لم ير رسول الله (ص) بالاستعداد للسير إلى مكة. ولما اكتمل التجهيز مضى في عشرة آلاف من المسلمين. وعندما بدأ يقترب منها خرج المقاتل معه العباس الذي لم يغادر مكة قط إلا عندما خرج مع قريش إلى بدر، فأمر وأفدى نفسه بالمال وعبد إلى تجارته بمكة دون أن يعلن عن إسلامه، فخرج العباس اذن ليلاقي برسول الله (ص) وجيشه في الطريق. أما زعيم قريش، أبو سفيان، فقد خرج هو الآخر إلى ضواحي مكة مع رقة له «متمحصون الأخبار»، وإذا به يلتقي بالعباس الذي كان عائداً على بركة رسول الله (ص) في اتجاه مكة وكأنه كان معه حل موعده. ركب أبو سفيان مع العباس على بركة رسول الله (ص) قاصداً النبي ليعلم له عن إسلامه. ويتم ذلك بالفعل، ويقول العباس للنبي: «يا رسول الله إن أبا سفيان رجل يحب هذا الفجر فاجعل له شيئاً. قال: نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن».

ثم أمر الرسول (ص) بتنظيم استعراض للجووش المسلمين أمام أبي سفيان فاختلعت الكتائب ثم ألقى بالواحدة بعد الأخرى. وعندما انتهى الاستعراض التفت أبو سفيان إلى العباس وقال له: «والله يا أبا الفضل لقد أصبح قلبي ابن أختك الفداء عظيم» فرد عليه العباس: «يا أبا سفيان: إنما النبوة فقال أبو سفيان: «نعم ائذ». ثم قال له العباس أسرع إلى قومك وأخبرهم بما حصل، فأسرع أبو سفيان إلى قومه بمكة «حتى إذا جاءهم صرخ بأهل بيته: يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيها لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. فقامت إليه هند بنت عتبة - وكان أبوها قد قتل يوم بدر - فأنشأت بشربه فقالت: افطروا الحيتات السمس الأوس (السمين الذليل)، فبُخ من طليعة القوم. قال أبو سفيان: ويلكم لا تغرتكم هذه من أنفسكم فإنه قد جاءكم ما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. قالوا: قتلناك الله، وما نفي عنا ديارك. قال: ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن. فشرق الناس إلى عورهم وإلى المسجد^(٤٣). ودخل النبي وجيشه مكة وكان يوم الفتح واجتمع أهل مكة حوله وخطب فيهم: «ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا: وأخ كريم وابن أخ كريمه قال: «انصبوا فانتم الطلقاء». وأمر النبي بتكسير الأصنام فكسرت. وبما أنه منع استباحة مكة وسي أموالها، الشيء الذي يحرم جيشه من الغنيمة، فقد عمد إلى اقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجار مكة ووزعها على الفقراء من جيشه تعويضاً لهم عن الغنيمة.

ثم بعث النبي السرايا إلى ما حول مكة تدهو إلى الإسلام. وكانت قبائل هوازن وثقيف تحشدان الحشود غير بعيد من مكة لشن الهجوم عليها بعد أن قتها الرسول (ص). وكانت هاتان القبيلتان تناقلان قريشاً في التجارة قطعنا في الحلول محلها. وهكذا خرج النبي

(٤٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٨٩ - ٤٠٥.

بعيشه، بعد أن حَسَمَ إليه ألفين من القرشيين «الطلقاء» من فيهم أبو سفيان، وعسكر بمكان بين مكة والطفائف يقال له حُنين (في السنة الثامنة للهجرة) واشتبك مع حشود هوازن وثقيف، ومالت الكفة لصالح هؤلاء في أول الأمر ثم عادت لتتهي المعركة بانتصار المسلمين، فأمر الرسول (ص) بجمع الغنائم وأرجأ توزيعها إلى حين الانتهاء من تعقب الفارين. كانت الغنائم كثيرة: عند كثير من النساء والفراري وستة آلاف بعير وما لا يحصى من الغنم. فقهر الرسول المهزمين بين أبنائهم ونسائهم وبين أموالهم، فاختاروا الأبناء والنساء فأطلقهم، ووزع الأموال على المهاجرين والمسلمين الجدد دون الأنصار فكان نصيب الواحد أربعة من الأبل وأربعين شاة، ومن كان فارساً أخذ سهم فرسه أيضاً. كل ذلك من الأخماس الأربعة المخصصة للمقاتلين^(٤٤).

ولا بد من الإشارة هنا إلى بعض جوانب الضعف التي بدأت تظهر في صفوف المسلمين نتيجة هذه التطورات، خصوصاً منها كثرة الغنائم ودخول الناس في الإسلام جملة، ولم يكن ثمة متسع من الوقت يسمح بالارتفاع بإسلامهم السياسي الحربي إلى مستوى إسلام العقيدة والایمان. من نقاط الضعف تلك ما يحكى من أنه «ما فرغ رسول الله (ص) من رد سبائها حُنين إلى أهلها ركب واتبه الناس يقولون: يا رسول الله تقسم علينا فيثا، الأبل والغنم، حتى الجأوه إلى شجرة فلم تحطف الشجرة منه رداء». فقال: ردوا علي ردائي ليا الناس، فوالله لو كان لي عدد شجر ثمانية لفستها عليكم، ثم ما لقيتموني بخيلاً ولا جباناً ولا كذاباً^(٤٥). وعندما وزع الرسول (ص) الغنائم وأعطى للمسلمين الجدد «المؤلفة قلوبهم» كان نصيب عباس بن مرداس السلمي أباعر، فخشطها وعاب فيها رسول الله - في آيات من الشعر - فقال رسول الله (ص) أذهبوا فاطعموا عني لسانه، فزادوه حتى رضي فكان ذلك قطع لسانه الذي أمر به^(٤٦). ثم أخذ الرسول من الخمس المقرر لله والرسول... إلخ هدايا خص بها «أشراف العرب» من المسلمين الجدد فأعطى أبا سفيان مائة بعير (وقيل ثلاثمائة)، وأعطى يزيد ابنه مائة وأعطى لمعلوية ابنه كذلك مائة وهكذا، فبلغ ما وزعه على «المؤلفة قلوبهم» أزيد من ألفي بعير.

ومن ذلك أيضاً ما يحكى من أن رجلاً من بني عليم يقال له ذو الحويصرة (واسمه حرقوص بن زهير السعدي التميمي الذي يجعله المؤرخون والمحدثون أول الخوارج؟) وقف على الرسول وهو يعطي الناس فقال: «يا محمد قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم. فقال الرسول (ص): أجل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أرك عذبت. فغضب النبي (ص) ثم قال: ويحك، إذا لم يكن المعدل عندي فعند من يكون. فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، ألا أظنه. فقال: لا، فحقه فإنه سيكون له شيعه ينصرون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج الشئ من الرمية^(٤٧)». وفي هذا الإطار يحكى أيضاً أنه:

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧٣.

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٤٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٩٦، الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ١٨٩.

«لا أصلي رسول الله (ص) ما أعطى من تلك البطايا في قريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار شيء منها، وجد هذا الحلي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت منهم الفتنة [= الكلام السيء]، حتى قال قائلهم: لقد أتى رسول الله (ص) قومه، فدخل عليه سعد بن حبانة [زعم الأنصار] فقال: يا رسول الله إن هذا الحلي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم، لا سمحت في هذا الشيء الذي أميت، سمعت في قومك وأصليت عظماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحلي من الأنصار منها شيء». قال: أين أنت من ذلك يا سعد؟ قال يا رسول الله: ما أنا إلا من قومي. قال: فاجمع لي قومك في هذه الخطيرة، فجمعهم وخطب فيهم رسول الله (ص) فذكرهم بسابقتهم وفضلهم وقال: «لَوْ نَقَضْتُمْ بِأَعْيُنِ الْأَنْصَارِ فِي أَنْفُسِكُمْ فِي أَمَانَةٍ [نعيم] من الدنيا تَلَقَّيْتُمْ بِهَا قَوْمًا لِيَسْلَمُوا وَوَكَلْتُمْ إِلَى إِسْلَامِكُمْ. أَلَا تَرْضَوْنَ يَا أَعْيُنَ الْأَنْصَارِ أَنْ يَهْجُبَ النَّاسُ بِالشُّبُهَةِ وَالْبَغْيِ وَتَرْجِعُوا بِرَسُولِ اللَّهِ إِلَى رَحَالِكُمْ... قَالُوا: رَضِينَا بِرَسُولِ اللَّهِ نَسَبًا وَحَقًّا. ثُمَّ انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَتَفَرَّقُوا»^(٤٨). وعاد الرسول إلى المدينة وسكت الأنصار راضين. ولكن «شيئاً ما» في نفوسهم سيفصح عن نفسه بمجرد ما يعلن عن وفاة النبي عندما سيجتمعون في سقيفة بني ساعدة لاختيار سعد بن حبانة زعيمهم خليفة للنبي (ص) كما سنرى في الفصل التالي.

- ٥ -

تلك مظاهر من الضعف البشري ظهرت بمناسبة غنائم «حنين»، وهو شيء طبيعي تماماً في مجتمع لم يمر عليه بعد من الوقت ما يكفي ليمتص صليبات الحرب، ولكل حرب صليباتها حتى في حال النصر، ولا ما يكفي ليتحول أولئك الذين أسلموا بالسيف أو بالخوف من «إلى» مؤمنين صادقين وتحقيق الاندماج الاجتماعي والانسجام في الرؤية بين أعضاء مشروع «الامة» التي كانت ما تزال في طور التكوين: أمة «المدينة» التي يراد منها أن تتجاوز «القبيلة» و«الغنيمة» وتعالو عليها. إن أمة «المدينة» التي تشكلت من «السايقين الأولين» في مكة، ثم من «المهاجرين والأنصار» بعد ذلك في المدينة، قد استطاعت بفعل «الفتح» فتح مكة خاصة، نصارت تضم إضافة إلى «المتأقين» من أهل يثرب، جوعاً خفيرة من المسلمين الجدد، نهم المنافق والمتردد والمبهر هذا فضلاً عن «الأعراب» الذي أسلموا ولم يتجاوز إسلامهم مرتبة الولاء السياسي السطحي. كان لا بد إذن من ظهور جوانب الضعف إذ لم يعد الغزو يدافع «المدينة» وحدها، بل لقد هذا لدى كثير من المسلمين الجدد، إن لم نقل عند جلهم، ينضج لاعتبارات «القبيلة» و«الغنيمة» كما حدث في غزوة «الحنين» وشهدت به سورة «الأحزاب» وشجيت وفدت به، وكما حصل أيضاً يوم حنين كما رأينا.

ونأتي غزوة تبوك لتكون هي الأخرى مناسبة لظهور جوانب الضعف البشري بصورة أقوى مما حدث من قبل. إن الأمر يتعلق هذه المرة، لا بغزو داخلي، غزو قبيلة أو قبائل أو فتح مدينة أو حصار حصن، بل يتعلق الأمر هذه المرة بمواجهة دولة كبرى، دولة الروم البيزنطيين. ذلك أن فتح مكة لم يكن من الأحداث العادية التي كانت تجري في جزيرة العرب بين القبائل، بل كانت حدثاً دولياً، فمكة كما يتنا قبل مركز ديني وتجاري دولي،

(٤٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٤٩ - ٤٥٠، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٠٣.

والدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل لقد أصبحت دولة، واذن فالطرق التجارية الدولية أصبحت مهلحة في إحدى عطاياها الرئيسية، فكان من الطبيعي أن يأتي رد فعل الروم الذين تهمهم مكة كمحطة تجارية ضرورية. لقد جهز هرقل جيشاً ضم إليه جوصاً من القبائل العربية النازلة بالشام وفلسطين يريد اقتحام المدينة والقضاء على الدولة الجديفة في المهد.

ولما علم النبي (ص) بالخبر، ولم يكن قد مضى على رجوع المسلمين من حنين سوى بضعة أشهر، قرر أن يأخذ المبادرة فيهاجم الروم قبل أن يهاجموه، فاستقبل الناس ذلك، وكان الوقت وقت صيف وجي الثمار هوئلتس بجون القام في ثلهم وقلالم ويكرهون الشخوص على الحال من الزمان الذي هم عليه^(٤٩). أضف إلى ذلك أن العرب كانت تخلف الروم والفرس وتتجنب الاصطدام معها، خصوصاً وذكرى غزوة «مؤتة» كانت ما تزال حية في النفوس: كان النبي قد بعث رسولاً إلى هرقل فاعترضه أحد شيوخ القبائل في الشام وقتله، لجهز النبي جيشاً من ثلاثة آلاف لئلا له، فكان من سوء حظ المسلمين أن وجدوا هرقل ينتظرهم في جيش كبير فانهاز المسلمون إلى قرية مؤتة وقتل منهم عدد كبير منهم قاده الثلاثة على التوالي، زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، ولم ينقذ البقية الباقية من المسلمين إلا تدبير حربي قام به خالد بن الوليد مكثهم من الانسحاب إلى الصحراء والرجوع إلى المدينة.

كانت هذه الانتكاسة حية في النفوس عندما أمر الرسول (ص) بالاستعداد لحرب الروم فكان ذلك مما حمل الكثير منهم على التضامن والتماس الاحذار للتخلف عن الخروج. ولكن الرسول مضى في تجهيز الجيش وطلب من أصحابه «السابقين الأولين» المساهمة في النفقة عليه، وكاتبوا قد كتبوا أموالاً بالفتائم والتجارة: ساهم أبو بكر بأربعة آلاف درهم، وقدم عمر بن الخطاب نصف أمواله، وتكفل عثمان بثلث نفقة الجيش كله، ويقال إنه أنفق ألف دينار (أزيد من عشرة آلاف درهم)^(٥٠). ومضى الرسول (ص) على رأس هذا الجيش الذي هان كثيراً في تجهيزه حتى سمي بـ «جيش العسرة». ويقال إنه كان يضم ثلاثين ألف مقاتل وعشرة آلاف فرس^(٥١). ولكنه ما إن أخذ يتقدم نحو تبوك، حل مشارف الشام، حتى بدأ بعض رجاله يتعلمون وينسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مواجهة الروم وما تنطوي عليه العملية من خطورة. وعندما وصل النبي إلى تبوك وجد أن هرقل قد غادرها إلى حمص، فجهاه أهل بعض تلك النواحي وبعالحوه على الجزيرة، وبعث خالد بن الوليد في سرية إلى بعض المناطق المجاورة فصالحوه على الجزيرة أيضاً، ثم عاد الرسول (ص) إلى المدينة وكان هذا آخر خروج له للحرب (السنة التاسعة للهجرة).

ولا بد لمن يريد معرفة ما علمه الرسول (ص) في تجهيز جيش تبوك وما حصل خلال

(٤٩) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٦.

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٨، والواقدي، كتب المغازي، ج ٣، ص ٩٩١.

(٥١) الواقدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٢.

ذلك وأثناء الرحلة من أنواع السلوك والتصرفات التي تسيطر اللثام عن بعض جوانب الوضعية التي أصبح عليها واقع مجتمع الدعوة/ الدولة الجديد، لا بد من الرجوع إلى سورة التوبة (= براءة) فقد نزلت كلها - ويقال مرة واحدة - عند عودة النبي (ص) من تبوك إلى المدينة، لتضع النقطة على الحروف حسب تعبيرنا المعاصر. والحق أن سورة «التوبة» التي نزلت قبل سنة من وفاة الرسول (ص)، وتفيد روايات معتبرة أنها آخر سورة نزلت من القرآن^(٥٢)، قد جاءت بمثابة تقرير تقني، قوي وشديد، عن الوضعية الداخلية في دولة الدعوة. لقد نلّدت بجوانب الضعف وأوضحت المسؤوليات، ولكن من موقف القوة والشدة لا من موقف اللين والضعف. ولعل مما له دلالة أنها السورة الوحيدة التي لا تبدأ بـ «بسم الله الرحمن الرحيم»، بل دخلت في الموضوع مباشرة. ونظراً لما في عباراتها من قوة وشدة سبها المفسرون بأسماء عديدة. يقول الزمخشري: سورة التوبة «لها عدة أسماء: براءة، التوبة، القسقة، البقرة، المشرقة، المخزية، القاضية، الكبرة، الحاقزة، الككلة، اللطمة، سورة العذاب. ذلك لأن فيها التوبة على المؤمنين، وهي تفتش من الطاق أي تبرا منه، وتبخر عن أمر المؤمنين تبحث عنها، وتبخرها، وتبخر عنها وتفضحهم، وتكلمهم، وتشردهم، وتفرجهم، وتدمم عليهم. وعن حذيفة رضي الله عنه: أنكم سمعوا سورة التوبة وإنما هي سورة العذاب. والله ما تركت أحداً إلا نالت منه. فإن قلت: فلا صدرت بآية التسمية (= بسم الله الرحمن الرحيم) كما في سائر السور؟ سئل ابن عباس رضي الله عنه فقال: اسم الله ملام وأمان فلا يكتب في التبت... والمخزية»^(٥٣). وفيها يلي عرض لقطرات هذه السورة.

تبدأ سورة التوبة بالإعلان عن نقض والغاء ما كان الرسول (ص) قد أبرمه من معاهدات صلح وعدم اعتلاء مع المشركين، وتمنحهم أربعة أشهر كآخر أجل لإعلان إسلامهم أو وضع أنفسهم في موقع العدو - باستثناء أولئك الذين أبرمت معهم معاهدة لمدة معينة ولم ينقضوها، فهؤلاء يهلون حتى تنتهي تلك المدة، وهم أهل المدينة. ثم تذكر السورة المسلمين بأن المشركين لم يلقوا السلاح بعد، وأنهم سيواصلون محاربتهم والتأمر ضدهم، مما يجعل المعركة قائمة ويفتح المجال للاختبار والامتحان فتيين المؤمنين الصادقون من غيرهم. وتتفل السورة بعد ذلك إلى أولئك الذين - من المسلمين الجدد - يشفعون لأنفسهم بكونهم قد عملوا قبل الإسلام على عمارة المسجد الحرام وسقاية الحجاج فتيين أن عمارة المسجد الحرام في حال الكفر ليست بشيء وأن سقاية الحاج لا يمكن أن تعدل وتسوي الإيمان بالله واليوم الآخر، إن ذلك يعني أن «مآثر» الجاهلية لا اعتبار لها في الإسلام، وبالتالي لمراتب الناس ودرجاتهم الاجتماعية يجب أن يتغير ليصبح مبنياً على «السابقة في الإسلام». وهكذا تؤكد السورة أن الذين آمنوا قبل الهجرة وعانوا من اضطهاد قريش، ثم هاجروا تاركين أموالهم وديارهم ثم جاهدوا بأموالهم وأنفسهم، هؤلاء لا يمكن أن يكونوا على درجة سواء مع غيرهم من الذين أسلموا بعد فتح مكة: أولئك «قطعوا» مع الآباء والأبناء والأموال والأزواج، هؤلاء لم يفعلوا، بل اتخذوا من أولئك أولياء لهم من دون الله، فكيف يسنون؟

(٥٢) السيوطي، الإحسان في علوم القرآن، ص ١٠ - ٨٧؛ البخاري، صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٢٣، والزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون الأقويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٧٢٧.
(٥٣) الزمخشري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧١.

فأمرهم إلى يوم يلقونه بما أعطوا الله ما وعدوه وما كانوا يكتفون [...] فإلّين يأمرونهم فليطوبوا من المؤمنين في المسلمات والذين لا يحلون إلا جوارحهم ليسخروا منهم سيجر الله منهم ولهم عذاب أليم. يستغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، فذلك يأتيهم فكلوا به ورسوله، والله لا يجدي القوم العاصين ﴿٧٥... ٨٠﴾.

٦ - وَتَسْأَلُ السُّورَةُ إِلَى الَّذِينَ اعْتَدَوْا عَنِ الْخُرُوجِ إِلَى تَبُوكَ بِطَعْنٍ شَدِيدٍ فِي حِينِ
أَنَّهُمْ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ حَرَصًا عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَجَنَى ثِيَابِهِمْ: «فَرَحَ الْخُلَفَاءُ بِمَقْدَمِهِمْ جَلَّالَ رَسُولِ اللَّهِ
وَكَرِهُوا أَنْ يَجْعَلُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَخْرُجُوا فِي الْحَرْبِ، قُلْ خَارِجُهُمْ لَنْدَ حَرًّا لَوْ كَانُوا
يَفْقَهُونَ. [...] إِنَّ رَجْمَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَكْبَرُوا لِلْخُرُوجِ قُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا
مَعِيَ عَدُوًّا، إِنَّكُمْ وَضَعْتُمْ بِالْقُرْآنِ قَوْلَ مَرَّةٍ بِالْعُدُوِّ مَعَ الْخَالِفِينَ. وَلَا تَضِلْ عَلَى لِسَانِهِمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ
عَلَى لَبِئْسَ إِلَهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَعَمَلُوا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. وَلَا تَسْجُدْ أَمْوَالَهُمْ وَأَوْلَادَهُمْ إِنْ يَهْدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ
بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ. وَإِذَا نَزَلَتْ سُورَةُ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَعَلُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو
الطُّوْلِ [أَصْحَابُ الْمَلَأِ] مِنْهُمْ وَقَالُوا فَرَأَيْتُمْ نَكْرًا مَعَ الْخَالِفِينَ» (٨٦ ... ٨١).

٧ - وهناك طائفة أخرى اعتزلت عن الخروج إلى تبوك وهم «الأعراب»، والمقصود بهم هنا القبائل البدوية القوية مثل قبائل أمد وخططان، لا القبائل الفقيرة كما سيئين من السياق: «وجاء المنفرون من الأعراب يؤثرون لهم، وقد الذين كثبوا الله ورسوله فيصيب الذين كفروا منهم هذاب أليم». أما المضعفاء منهم وهم قبائل مزينة وجهينة وبنو عذرة فلا شيء عليهم: «ليس على المضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما يظفون حرج إذا نصحوا الله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل [المؤمنين] والله غفور رحيم. ولا على الذين إذا ما اتوك لتعلمهم [يطلبون منك النوايا التي تعلمهم] قلت لا أجد ما أحكمكم عليه، تولوا وأنتهم تبغض من الذم حزناً ألا يجدوا ما يظفون. [لما السبل [والنرم] على الذين يستأثنونك وهم أئنياء، رضوا بأن يكونوا مع الفخوف [النساء والصبيان] وطبع الله على قلوبهم لا يعلمون. يظفون إليكم إذا رجعت إليهم. لعل لا تعتفروا لأن يؤمن لكم [أن نصلحكم] قد تبنا الله من أنهاركم، وسبى الله حملكم ورسوله ثم تعرفون إلى عالم الغيب والشهادة لغيركم بما كنتم تعملون [...] الأعراب أشد كفراً وقذراً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم. ومن الأعراب من يتخذ ما يظف مفرماً [معتبراً ما يعطي من زكاة وصلوات عظيمة أكوات، وهم أمد وخططان وغيرهم] ويترفع بكم الدوائر [يتفرون أن يصيبكم مكروه فيتخشعوا عليكم. وذلك ما حدث فعلاً، كما سبى في الفصل الثاني، إذ ما أن شاع، بعد سنة فقط، مرض النبي (ص) حتى لوتدت القبائل المذكورة] عليهم دائرة السوء والله سميع عليم. ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما يظف قُرْبَات عند الله وصلوات الرسول، إلا أنها قربة لهم سيدهم الله في وجهه إذ الله غفور رحيم [...] وعن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المشية فرموا على الشقاق [يعارضونه منذ زمان] لا تعلمهم. نحن نعلمهم سيئهم مرتين [في الدنيا ينصحبهم ثم في الآخرة] ثم يعرفون إلى عذاب عظيم» (٩٠... ٩١).

٨ - ثم تعرض السورة لطائفة أخرى تخلفوا عن الخروج إلى ثبوك ولم يستفروا بالمعافير الكاذبة. ولا عاد النبي (ص) ندعوا فلوثقوا أنفسهم في سوازي للسجد وحلفوا ألا يحلهم إلا النبي (ص) فعلهم وأخذ ثلث أموالهم وفيهم نزلت الآيات التالية: ﴿وآخرن اعترفوا بتوبهم﴾ [بعدم الخروج] غلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً على الله أن يوب عليهم إن الله غفور رحيم. عذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وتصل عليهم، إن صلواتك سنكّن لهم والله سميع عليم﴾ (١٠٢ - ١٠٣).

٩ - وتحدث السورة عن جماعة أخرى لم يخرجوا مع النبي إلى تبوك، وهم ثلاثة أشخاص
تخلفوا كسلاً ولم يقلعوا ثوبه: «وَأَخْرَجُوا لَئِيْلَةَ [الرجل الذي أخذ الثوب في شاتم] إِيَّا يَمْنِيهِمْ وَإِيَّا

يتوب عليهم والله عليم حكيم» ثم قرر النبي في شأنهم أن يجزئهم الناس فبقوا خمسين ليلة لا يكلمهم أحد ثم تابوا فترلت آية بتوبتهم. (انظر لاحقاً).

١٠ - ثم تنتقل السورة إلى الكشف عن مؤامرة دبرها راعب شارك في القتال مع المشركين يوم أحد ونحى النبي وقال له: لا أجد قوماً يقتلونك إلا قاتلتك معهم، فلم يزل يقاتله إلى يوم حنين، فلما انتهزت هوازن خرج هارياً إلى الشام وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح فإني ذاهب إلى قيصر وات بجنود لأخرج محمداً وأصحابه من المدينة، فبنى أصحابه مسجداً بجانب مسجد قباء وقالوا للنبي إنا بيننا لشيء العلة والحاجة واللبلة المطرة، وهم إنما أرادوا أن يكون مركزاً لتجميع أنصارهم انتظاراً لمجيء الروم والانتفاض على المسلمين. فلما عاد النبي (ص) من تبوك وعلم بحقيقة الأمر أمر أصحابه بهدم ذلك المسجد، وإلى هؤلاء ومسجدهم تشير السورة: «والذين اتخذوا مسجداً ضريراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإيذاناً بحرب الله ورسوله من قبل [انتظاراً للراعب المذكور] وَلَيُخَفِّقَنَّ إِنْ شَاءَ الْحَسْبُ وَاللَّهُ بِشُهُودِهِمْ لَكَابُونَ» (١٠٧).

١١ - وبعد فضح تلك الطوائف والجماعات من أصحاب الأموال والأعراب والمنافقين والمتأمرين تنتقل السورة إلى التناء على المؤمنين الصادقين الذين استجابوا بانخلاص للنبي في دعوته للخروج إلى تبوك، ثم تعود السورة لتعاتب النبي وبعض الصحابة لكونهم أرادوا أن يستغفروا لأبائهم وقد ماتوا على الشرك: «وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم» (وكان بعض الصحابة يجتنبون باستغفار إبراهيم لأبيه الذي كان مشركاً، وبكى الجواب: [وما كان مستغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه [مجرد وعد] لما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه رحيماً]. وتعود السورة إلى ظروف التعبئة من أجل الخروج إلى تبوك وإلى ظروف هذه الغزوة فتشير إلى الثلاثة الذين تخلفوا في المدينة فأمر النبي بمقاطعتهم (أنظر رقم ٩) وتعلن قبول توبتهم: «وَمَنْ أَعْلَلَ التَّلَاةَ الَّذِينَ خَلَّفُوا فِي الدِّينَةِ فَعَلُوا كَمَا كُنْتَ عَلَيْهِمْ فِي الْأَرْضِ بِمَا رَحِمْتَ [بسبب المقاطعة] وَضَلَّتْ عَلَيْهِمْ فَنُصِرْهُمْ وَهُمْ لَا يُخْلَفُونَ» (١١٨... ١١١). ثم تتوجه السورة إلى المؤمنين جميعاً وتطلب منهم أن يكونوا مع الصادقين، من المهاجرين والأنصار، وتطالب أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب لتحتهم على الامتنال للرسول (ص) وعدم التخلف عن الخروج معه للقتال. ثم تؤكد السورة مجدداً ضرورة التعامل بالشدة مع الكفار والخروج لتكلمهم الأقرب فالأقرب. (١١٩... ١٢٣).

١٢ - وتأتي خاتمة السورة كالنتيجة والخلاصة لكل ما سبق: «فَلَمَّا جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا تُخْلِفُونَ مِنْ شَيْءٍ مِنْكُمْ عَلَىكُمْ، بِالْمُؤْمِنِينَ وَوُفَّى رَحِمٌ. فَإِنْ تَوَلَّوْا قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (١٢٨ - ١٢٩). وروي أن هذا آخِر ما نزل من القرآن^{٥٤}.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٣، وجلال الدين محمد أحمد الحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، ص ٣١٤. هذا وقد احتدنا الطبري والعلاني على حنين الضيرين وحل سيرة ابن هشام.

وبعد فيقول ابن اسحاق «وكانت براءة تسمى في زمان النبي (ص) وبعده: البعثة، لا كشفت من سرّ النبي (ص)». والواقع أنه من وراء «سراير الناس» تلك يلعب الباحث عن قرب حقيقة الوضعية التي سترك النبي (ص) عليها هذه الدولة الجديدة. لقد خرج الرسول إلى نبوك في رجب من السنة التاسعة وعاد منها إلى المدينة في رمضان من نفس السنة. وبعد شهرين بعث أبا بكر أميراً على الحج، ونزلت سورة براءة فآخى به علي بن أبي طالب ليقرأ على الناس في الحج يوم التحيّة، القسم الأول من السورة وهو المتعلق بتقضى للعاهدات مع المشركين، وفي العام التالي حج الرسول «حجة الوداع» وعاد إلى المدينة وتوفي في ١٢ ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة. ترى ماذا حدث في هذه الفترة الفاصلة بين غزوة نبوك ووفاته النبي، فترة سنة ونصف.

كان أبرز حدث في السنة التاسعة بعد عودة النبي من غزوة نبوك هو إسلام ثقيف ومبايعتها للنبي بعد أن كان قد تركها وشأنها بعد حصارها مدة. وهكذا انضمت ثقيف إلى قريش حليفها، وبذلك تأكد انتصار النبي على مكة والطف. وكان من نتيجة ذلك أن أخذت القبائل العربية الأخرى التي كانت تراقب الوضع باهتمام، في إرسال وفود عنها إلى المدينة لتهنّئ النبي بالنصر وإعلان دخولها في الإسلام. وقد سميت هذه السنة، السنة التاسعة، بـ «سنة الوفود». وقد تلتهمت الوفود في السنة العاشرة حتى أصبحت الجزيرة العربية تدين كلها بالولاء للرسول (ص)، وقد عين عماله في المناطق والقبائل: من اليمن جنوباً إلى مشارف الشام شمالاً وحدود العراق شرقاً. غير أن الشيء الذي يجب أن لا يغرب عن البال هو أن إسلام القبائل، كإسلام الأعراب عموماً وإسلام من أطلق عليهم اسم «المنافقين» في المدينة وإسلام من أسلم من قريش يوم فتح مكة، وهم «الطفاء»، وإسلام ثقيف بعد ذلك، كل ذلك كان في الجبهة إسلاماً سياسياً أكثر منه إسلاماً عقائدياً. لقد كان من قبيل ذلك الولاء الذي اعتادت القبائل العربية في الجاهلية أن تمنحه لزعيم القبيلة التي تنسب في غزواتها وتلدخ البلاد، وتملكه. وكان عنوان هذا الولاء هو دفع «الإتاوة» والامتناع عن مخالفة الخصوم والأعداء، وفي الغالب كان هذا الولاء ينتهي بموت الزعيم الذي كان الولاء له. وهذا ما حصل فعلاً مع دولة الدعوة الحميرية: فما أن سمعت القبائل بمرض النبي (ص) حتى بدأت ترتد وانطلق الكهان يدهون النبوة ويترعمون الشورى. لقد رأوا كيف أن النبوة قد أدت إلى «ظهوره محمد وقريش على العرب جميعاً فقاموا يقتلونه هذا النموذج: قبائل تلتف حول كاهن أو ساحر يدهي النبوة ثم تنطلق في الغزو تريد الانتفاض على قريش ومملكته ها. إنها «الرفقة» التي ستشتر كالنار في الهشيم بمجرد مرض الرسول، مرض وفاته. وما يلفت النظر أن القبائل كلها قد ارتدت (خاصة وعامة)، ما عدا قريشاً وثقيفاً وهما القبيلتان اللتان كانتا الخصم اللدود للدعوة الحميرية. لم ترتد هاتان القبيلتان لأن دولة الدعوة الحميرية كانت قد أخذت تتطور في الاتجاه الذي يجعل منها دولة قريش. فليأذا هذا التحول، وما هي الأسس التي قام عليها؟ ذلك ما نشرحه في الفصول التالية.

الفصل الرابع

من البردة إلى الفتنة :

القبيلة

- ١ -

يظهر من مختلف الروايات التي تتحدث عن الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي (ص) أن وفاته كانت مفاجئة لهم من جهة، وأنه لم يعين من يخلفه في قيادة المسلمين من جهة أخرى. أما المفاجأة فتبدو واضحة في موقف الصحابة الذين لم يصدقوا خبر وفاة النبي وعلى رأسهم عمر بن الخطاب^(١). هذا فضلاً عن أن مرض وفاته لم يدم سوى بضعة أيام، وأنه كان قبلها قد جهز جيشاً بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة للقيام بحملة على مشارف الشام ونحوم فلسطين، وكان من بين الصحابة الذين كان قد اتدبهم الرسول مع هذا الجيش أبو بكر وعمر. غادر الجيش المدينة فضلاً، ولكن عندما سمعوا بخبر مرض النبي، وهم في سواحيلها، ترمثوا حتى ينجلي الأمر. وأما كون النبي لم يعين أحداً يخلفه بعد وفاته فواضح من اختلاف الصحابة، مهاجرين وأنصاراً حول تعيين الخليفة من بعده: لقد بانر الأنصار إلى الاجتماع بهدف تعيين واحد منهم، ولما سمع أبو بكر وعمر بذلك التحقوا بهم ودار نقاش وجدال انتهى بميلهم إلى بكر. هذا بينما كان علي بن أبي طالب وبعض الهاشميين وأفراد من الصحابة المستضعفين القدماء منشغلين بتجهيز جثمان النبي (ص) ينتظرون.

واذن، فلقد ترك أمر تعيين خليفة للنبي (ص) إلى اختيار الصحابة، وكان ذلك أول مشكلة سياسية - داخلية - واجهتهم، فكيف حسموا فيها؟

إن الأحداث السياسية الكثيرة من حجم تعيين من يخلف النبي لا تفصل فيها - عادة - إرادة الناس ورغباتهم وحدها، بل إن الظروف الموضوعية التي تكتف الحوادث هي التي

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

تغلي، في الغالب، نوع الاختيار وطريقته. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الوضعية التي كانت عليها دولة الدعوة عند وفاة الرسول (ص) سهل علينا أن نقرر بأن ما حدث هو ما كان يمكن أن يحدث، وهذا ليس انطلاقاً من أن «ليس في الامكان أبدع مما كان» بل انطلاقاً من أن الحل السياسي لقضية من القضايا هو في الغالب محصلة لمختلف العوامل الفاعلة فيها. ومن هنا يأتي الحل السليبي دوماً في صورة حل وسط.

لقد استعرضنا في الفقرة الأخيرة من الفصل السابق الوضعية الداخلية التي كانت عليها دولة الدعوة، الدولة الفتية التي لم يكن قد مر عليها ما يكفي من الوقت ليحصل الاندماج بين عناصر المجتمع الذي قامت عليه: فإضافة إلى «السابقين الأولين» من المهاجرين والأنصار كان هناك «المنافقون» والأعراب وأعداد كبيرة من المسلمين الجدد، مسلمي الفتح، ومنهم المؤلفة قلوبهم. وكان من القبائل من لرتد وكان منها من ينتظر، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. ولم يكن هذا النوع من الفلق في بنات الدولة، والراجع إلى ضعف «الامانة»، وهو يوازي ما نعرف نحن عنه اليوم بضعف الشعور بالمواطنة، هو وحده الذي كان يهدد كيان الدولة الفتية، بل كان هناك أيضاً التراتب الذي أحدثه دخول «الغنيمة» كعنصر في ذلك الكيان: إن صف «المستضعفين» بقي موجوداً، والذين اغتسروا بـ «الغنيمة» أو بالتجارة أو بها معاً، لم يكونوا قليلين، منهم مؤمنون صادقون ومنهم آخرون غيرهم. وقبل ذلك وبعده كان الاختلاف والتنوع المراجعين إلى «القبيلة» حياً قاتلاً: فالتنافس بين الأوس والخزرج داخل صف الأنصار يبرهن عن نفسه عند أدنى مناسبة، وشعور الأنصار ككل بـ «شيء» في نفوسهم إزاء المهاجرين شعور كشف عن نفسه مراراً زمن النبي نفسه، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. أما في صفوف المهاجرين فلم يكن «مقوم القبيلة» قد صفى بصورة كاملة بل كان في حال كمون، وبالتالي كان لا بد أن يبرهن عن نفسه عند أقل تنبيه أو استثارة. وقد صار هذا واقعاً ملموساً بعد فتح مكة ودخول قريش في الإسلام مرة واحدة، وبكيفية جماعية، تحمل معها بقايا من «حمة الجاهلية».

وإلى جانب هذه الوضعية الداخلية القلقة كانت هناك ظروف «خارجية» تبعث على قلق أكبر. ذلك أنه بعد رجوع النبي (ص) من حجة الوداع، السنة العاشرة، أصيب بوعكة صحية نتيجة أتعاب السفر. وما أن شاع الخبر حتى انطلقت حركات غمرية في «الأطراف»، يترجمها رجال ادعوا النبوة فسارت وراءهم قبائلهم والقبائل المتحالفة معها معلنة رفضها لسلطة «قريش»، وحكومتها: قام الأسود العنسي باليمن وأدعى النبوة وأعلن الثورة فغلب «على ما بين مفازة حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والاحساء إلى عدن» واستطاع أمره كالحريق، فشمل النصف الجنوبي من خط الطائف، قريباً من مكة تحسباً، إلى الاحساء شرقاً، فكتب النبي (ص) إلى من بقي من المسلمون باليمن يطلب منهم جعل حد لحيلة الأسود العنسي «إما مصادمة أو غيلة» فتمكنوا من اغتياله ليلة وفاة النبي (ص). ولم يكن الأسود العنسي المتمرد الوحيد، بل لقد ادعى النبوة كذلك مسيلمة الخثمي، وكان قد جاء إلى النبي مع وفد بني حنيفة عام الوفود، ولما رجع إلى بلاده اليامة زعم أن النبي (ص) قد أشركه معه في النبوة،

فنبه قومه بنو حنيفة وأمره عليهم. وارتد كذلك طليحة الأسدي فنبه جموع كبيرة من قبائل أسد وغطفان وطىء وغيرها، أي القطاع الشمالي الشرقي لخط مكة/ المدينة، وكانت وجهتهم المدينة بقصد احتلالها^(٢). واستفحل أمر «الردة» بمجرد ما شاع خبر وفاة النبي (ص) فعمت بلاد العرب «وكفرت الأرض وتضرمت وارتدت من كل قبيلة علة [من الناس] لو خطمة إلا قريشاً وقيساً»^(٣).

- ٢ -

وأمام هذه الوضعية الفلقة المخرجة، في المركز كما في الأطراف، يبدو أن اختيار أبي بكر خليفة للنبي (ص) كان تدبيراً موفقاً تماماً. فمن جهة لم يكن هناك من ينافس مكانته على رأس «صحابة رسول الله»، إذ كان أول من أسلم من الرجال ومشابة «مستشار أول»^(٤) للرسول (ص). ومن جهة أخرى كانت مقدراته الشخصية، معرفته بأحوال العرب وخبرته السياسية ولباقته إلى جانب قوة عزيمته، تجعله أهلاً للرئاسة. أضف إلى ذلك أنه من قبيلة تيمم الصغيرة التي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل الأخرى تنفس منها أو تخاف من استبدادها. وأذن فجميع المعطيات الموضوعية والملازمات السياسية كانت تجعل من أبي بكر المرشح الأول لخلافة النبي (ص).

وما يهمنا هنا ليس هذه المعطيات ذاتها بل الطريقة التي عبرت عنها الروايات المختلفة التي تحكي ما جرى من نقاش بصدد مبايعة أبي بكر وما رافق ذلك من ردود فعل من هذه الجهة أو تلك. وإذا كان من الجائز الشك أو الطعن في عبارات هذه الروايات أو في مضمونها، كلاً أو بعضاً، بدهوى أنها إنما تعكس تلويلاً أو ترجيحاً أمكنه دوافع سياسية زمن تدوينها، في العصر الأموي أو العباسي، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها بالنسبة لموضوعنا. إن موضوعنا هنا ليس «الحقيقة التاريخية» في ذاتها، بل الكيفية التي كان «يقراء» الناس بها الحوادث التاريخية، سواء زمن حدوثه أو في زمن لاحق. ذلك لأنه في كلتا الحالتين فإن ما ينكشف لنا عبر تلك الروايات هو «العقل السياسي العربي»: طريقة ممارسته، العملية والنظرية، للسياسة.

لنتأمل إذن ما الذي تقدمه لنا هذه الروايات من محددات للعقل السياسي العربي في عملية مبايعة أبي بكر، أو في قراءته لهذه العملية. الواقع أن الباحث ليندهش اندهشاً عندما

(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٤. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٢.

(٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) هناك أحاديث نبوية تشيد بأبي بكر وتبرز مكانته الرفيعة بالقرب من النبي، منها: «لو كنت متخذاً خليلاً لا اتخذت أبا بكر خليلاً». انظر مثلاً: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٨٧)، «عهد الخلفاء الراشدين»، ص ١٠٧.

يلاحظ أن جميع الأخبار التي تتخلها تختلف الروايات حول الطريقة التي يبيع بها أبو بكر لجعل «القبيلة» المحدث الأول والأخير لجميع المواقف. وفيما يلي بيان ذلك.

- تقول الروايات إنه ما إن أعلن عن وفاة النبي (ص) حتى سارع الأنصار إلى سقفة بني ساعدة حيث يجتمعون عادة للتداول في أمورهم. لقد أراحوا أن يسبقوا المهاجرين ويبيعوا زعيمهم سعد بن عبيدة، وكان ذا سابقة في الإسلام، إذ هو أحد النقباء الذين يبيعون النبي (ص) في العقبة الثانية، فضلاً عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار، والمحدث والنموذج يومئذ لهم على الأوص. خطب سعد بن عبيدة في الجمع فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضل في الإسلام ليست لقبيلة من العرب» فهم الذين نصرروا النبي وأدوه وبهم انتشر الإسلام... إلخ ثم ختم كلامه قائلاً: «فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم به»^(٥)، وفي رواية أخرى: «استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس»^(٦) (الأمر: الحكم). وتضيف الرواية: «ثم إنهم تراءوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أبت مهاجرة قريش فقالوا نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون ونحن عشيرته وأولياؤه فعلام تنزعونا هذا الأمر بعده... إلخ فقالوا: منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بغير هذا الأمر أبداً»^(٧).

- ثم تنتقل بنا الروايات إلى المهاجرين: فقد سمع عمر بن الخطاب بما يجري في سقفة بني ساعدة، فذهب مسرعاً إلى أبي بكر الذي كان في بيت النبي فأخبره الخبر، ثم انطلقا معاً إلى حيث الأنصار فلحقا أبا عبيدة بن الجراح في طريقهما فذهب معهما ودخلوا على الأنصار. وخطب أبو بكر فيهم فأبرز فضل المهاجرين وقال: «فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله (ص)، ونحن مع ذلك أوسط العرب نسباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»^(٨). وفي رواية أخرى قال: «وان العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحلي من قريش»^(٩)، وفي أخرى: «ان العرب لا تدرك إلا لهذا الحلي من قريش»^(١٠). ثم ذكر فضل الأنصار في إيواء المهاجرين ونصرة الإسلام ليشهدوا إلى تقديم أبي عبيدة وعمر ليختاروا أحدهما فاعتذروا أن يتقدما أمامه وهو «صاحب الغزو ثاني اثنين» الذي أناب النبي عنه للصلاة بالناس عند مرضه.

- ثم تناول الأنصار الكلمة ليوضحوا موقفهم فقالوا إنهم لا يجلسون المهاجرين ولا يحرضون على أبي بكر بالذات، ثم أضافوا: «ولكننا نشفق مما بعد اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا

(٥) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٢ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥.

(٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤١.

(٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٨) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٦.

(٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

(١٠) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد القريب، تحقيق محمد سعيد العريان، ج ٨ في ٣ (القاهرة:

المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٢٧.

الأمر من ليس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم يلبسنا ورضينا على أنه إذا هلك - الذي من الأنصار - اختبرنا آخر من الأنصار، وإذا هلك - الذي من المهاجرين - اختبرنا آخر من المهاجرين، أبداً ما بقيت هذه الأمة، وكان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد (ص) وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً، فيشق القرشي أن يزيغ قبض عليه الأنصاري، ويشق الأنصاري أن يزيغ قبض عليه القرشي^(١١).

- ويعود أبو بكر للكلام، ويذكر بالظروف التي قامت فيها الدعوة المحمدية ويصور المسلمين السابقين في مكة وما لاقوه من اضطهاد من قريش، لينتهي إلى أن المهاجرين هم أول من آمن بالله ورسوله (ص)، وهم أوليؤه وحشيته وأحق الناس بالأمر من بعده لا ينزعهم فيه إلا ظالم... فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلكم، فمن الأمراء وأنتم الوزراء، لا فئات دونكم بحسرة (لا نستبد) ولا تنظي دونكم الأمور^(١٢).

- ويورد الخطاب بن المنذر من الأنصار بلهجة عنيفة فيخاطب قومه قائلاً: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم، فإنما الناس في فيكم وظلالكم... وإن أبي القوم غنا أمير ومنهم أمير»^(١٣).

- ويتناول الكلمة عمر بن الخطاب ليرد على قضية «منا أمير ومنكم أمير» بلهجة لا تخلو من تهديد فيقول: «صهات صهات، لا يجتمع سيفان في يدين واحد. إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبرأ فيهم ولولو الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا الحجة الظاهرة وال سلطان المين. من ينزعنا سلطان محمد وميراثه ومنع أوليائه وحشيته إلا عدل باطل أو متجاف لائم أو متورط في هلكة»^(١٤).

- ويورد عليه الخطاب بن المنذر بلهجة أعتف وتهديد أكبر فيقول: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبون بعصيتكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتم فأجلوهم من بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم. فأنتم والله أول هذا الأمر منهم فإنه دان لهذا من لم يكن يمين له، بأساننا. أما والله إن شتمت نصيبنا جذعة، والله لا يرد على أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف» تدخل عمر بن الخطاب وقال: «هنا كان الخطاب هو الذي ينبغي لم يكن لي كلام معه لأنه كان بيني وبينه منازعة في حجة رسول الله (ص) فنهاني عنه» وتدخل أبو عبيدة بن الجراح فقال: «يا معشر الأنصار، أنكم أول من نصر وأوى فلا تكونوا أول من يبدل ويغير»^(١٥).

- وتقول الروايات إن بشير بن محمد قال رأى ما اتفق عليه قومه من تأييد محمد بن عبد الله قام حسداً لمحمد وكان بشير من سادة الخزرج، فقال: يا معشر الأنصار، أما والله لئن كنا أولي الفضيلة في جهاد المشركين والسابقة في الدين ما أرفنا، إن شاء الله، غير غشاً ربنا وطاعة نبينا والكرم لأنفسنا. وما ينبغي أن نستغل بذلك على الناس ولا نبعث به خوفاً من الدنيا، فإن الله تعالى ولي النصرة ولئله علينا بذلك. ثم إن

(١١) ابن قتيبة، الإمعة والسياسة، ج ١، ص ٦.

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٧. انظر أيضاً: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٣.

(١٣) نفس المرجع والصفحة.

(١٤) نفس المرجع والصفحة.

(١٥) ابن قتيبة، الإمعة والسياسة، ج ١، ص ٨. انظر أيضاً: الطبري، نفس المرجع، ج ٢،

ص ٢٤٣.

محمداً رسول الله (ص) ويحل من قریش، وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه. ولیم الله لا یرفی الله لتزعمهم هذا الأمر أبداً، فلقوا الله ولا تنزعوهم ولا تخلفوهم»^(١٦).

- وهنا قام أبو بكر مرة أخرى ليقترح على الحاضرين انتخاب أبي عبيدة بن الجراح أو عمر بن الخطاب، فردا عليه بأنه هو أولى بالأمر، وبينما هما على أهة التظلم لمبايعته إذا يشير بن سعد يسبقهما ويباع أباً بكر، فتأذاه الحباب بن المنذر: «يا بشير بن سعد: عفاك عفاك، ما اضطررك إلى ما صنعت؟ حسدت لمن عفاك على الامارة». وتضيف الرواية: «ولما رأيت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وهو من سادات الخزرج، وما دعوا إليه المهاجرين من قریش وما تطلب الخزرج من تأييد سعد بن عبادة قال بعضهم لبعض: لئن وليتموها سعداً عليكم مرة واحدة لا زالت لهم بذلك عليكم المفضلة ولا جعلوا لكم نصيباً فيها أبداً، فقوموا فبايعوا أباً بكر (رض) فقاموا إليه فبايعوه. فقام الحباب بن المنذر إلى سيفه وأخذ، فبادروا إليه فأنفذوا سيفه منه فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتى فرغوا من البيعة»^(١٧).

- وبعد بيعة الأنصار لأبي بكر اجتمع الناس في المسجد جماعات جماعات حسب انتهائهم القبلي. ونذكر إحدى الروايات: «إن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب ومنهم الزبير بن العوام، وكانت أمه صفية بنت المطلب وكان بعد نكاحه من بني هاشم، وكان علي كرم الله وجهه يقول ما زال الزبير منا حتى نشأ بنوه فصرفوه عنا. واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين. فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وفد بلع الناس أباً بكر قال لهم عمر ما لي أراكم مجتمعين خلفاً شئ، فقوموا فبايعوا أباً بكر فقد بايعته وبايعته الأنصار. فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهم من بني زهرة فبايعوا. وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معهم من بني هاشم فأنصرفوا إلى رحلهم ومنهم الزبير بن العوام»^(١٨).

- أما سعد بن عبادة مرشح الأنصار فقد كاد الناس يطلونه عندما تزاخوا على أبي بكر فبايعوه في سقيفة بني ساعدة، فدخل في مشادة كلامية مع عمر بن الخطاب، ثم دخل منزله غاضباً متوهداً ولم يبايع. وعندما بحث إليه أبو بكر بعد أيام دان أقبل فبايع، فقد بلغ الناس ويباع قومك، رفض وأجاب: «أما والله حتى أرميكم بكل سهم في كنانتي... وأتأنتكم من معي من أهل وعشيرة». فلما بلغ أبو بكر ذلك استشار أصحابه فقال له بشير بن سعد الأنصاري: «إنه قد أهدى وبلغ وليس يبايعك حتى يقتل. وليس بمقتول حتى تقتل ولده معه وأهل بيته وعشيرته. ولن تقتلهم حتى تقتل الخزرج. ولن تقتل الخزرج حتى تقتل الأوس، فلا تحسدوا على أنفسكم اسرأ قد استقام لكم. فأتروكم، فليس تركه بشاركم، وإنما هو رجل واحد. فتركوه وقلوا مشورة بشير بن سعد». وبقي سعد بن عبادة مصراً على رفض البيعة لأبي بكر، ولما ولي عمر بن الخطاب خرج إلى الشام فبات بها ولم يبايع لأحد. وفي رواية أخرى أنه يبايع أباً بكر وقال له: «إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الامارة وانكم وقومي أجبرتموني على البيعة»، فردوا عليه: «ولكننا أجبرناك على الجماعة فلا إقالة فيها. لئن فرغت بدأ من طاعة أو فرقت جماعة أتقربن الذي فيه عينك»^(١٩).

(١٦) نفس المرجع والمضمة.

(١٧) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٩.

(١٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١١.

(١٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٤. انظر أيضاً: ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٠.

هكذا تم الفصل في الخلاف بين المهاجرين والأنصار في مسألة خلافة النبي (ص). وما يلتفت النظر في ما روي بشأن تلك الجلسة التاريخية جملة أمور أهمها:

أ - إن الروايات التي تحكي تفاصيل وقائع تلك الجلسة قد دوت في العصر العباسي (عصر التتويج)، ويجوز أن يكون روايتها قد دوتها في تقليدهم الخاصة قبل ذلك، في العصر الأموي أو زمن الخلفاء الراشدين. وفي جميع الأحوال فهي قد دوت بعد أن انتهت وظيفتها السياسية، أي في وقت لم يكن فيه ما يجعل الروي يتحيز سياسياً للأنصار أو للمهاجرين. إن الصراع، زمن الراشدين والأمويين، كان بين أطراف أخرى (هاشميين وأمويين...) إلخ) ولم يكن، بعد اجتماع السقيفة، التصنيف إلى مهاجرين وأنصار أي مدلول سياسي يخدم «حاضر» الروي. وإذا أضفنا إلى هذا أن الوقائع رويت بشكل يبرر مواقف الطرفين معاً، حتى ما كان منها عتيفاً، وأن تلك المواقف تعكس تماماً ما كان يمكن أن يحدث، بالنظر إلى طبيعة الوضعية القائمة آنذاك وضعية التنافس بين الأنصار والمهاجرين، أمكن القول إن تلك الروايات صحيحة في مضمونها العام. أما اللفظ فلا بد أن يختلف، وهو يختلف فعلاً من رواية إلى أخرى، ولكن من غير أن يؤثر ذلك في المضمون. وعلى الجملة فالروايات التي تحكي ما جرى في سقيفة بني ساعدة يشهد بعضها لبعض، على اختلافها. فهي تتكامل ولا تتناقض، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من الأخذ بها.

ب - والأمر الثاني اللافت للانتباه هو أنه لا واحد من المهاجرين، لا أبو بكر ولا عمر ولا أبو عبيدة ولا غيرهم، احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) بلفظ «الائمة من قرشي» والذي يحتاج به أهل السنة والجماعة والأشاعرة من بعدهم، وهم الذين جعلوا القرشية من شروط الأهلية للخلافة استناداً على الحديث المذكور. وأنه لما بشر الاستغراب حقاً أن يمد أبو بكر وعمر، كلاهما، إلى التأكيد على مكانة قرشي والاحتجاج لأحقية المهاجرين في خلافة النبي بكون العرب لا تقبل أن يسود عليها غير قرشي، ثم لا يذكر أي منهم هذا الحديث^{٢٠}، مع أنه أقوى الحجج ضد الأنصار، إذ الأنصار ليسوا من قرشي وبالتالي فلا حق لهم في الخلافة بنصر ديني لو كان ذلك الحديث مما احتج به في تلك الجلسة.

(٢٠) يقول الماوردي في سياق الاحتجاج بشرط القرشية في الخلافة: «إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة، لما يلزموا سعد الله بن عبيدة عليها، يقول النبي (ص): «الائمة من قرشي» فافلموا من تفرد بها ووجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير، تسلياً لروايته وتصديقاً لحبره». أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٧. وما يقوله الماوردي هنا لا تشهد بصحته المصادر التاريخية بل نكفبه وقائع اجتماع السقيفة، فلو احتج بهذا الحديث لما احتج إلى الاحتجاج بما احتج به (انظر أعلاه). والجدير بالذكر أن أبا يعلى الخليلي لم يذكر الحديث المذكور في تحريره شرط القرشية وإنما اكتفى بالقول: «وقد قال أحمد [ابن حنبل] في رواية متهمة: «لا يكون من غير قرشي خليفة»». انظر: أبو يعلى محمد بن الحسين القراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠. أما ابن خلدون فقد ذكر الحديث ولكن في عبارات يبدو منها يوضح أنها مقولة عن الماوردي. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٢٣.

وعما يلتفت النظر أن البخاري الذي روى الحديث المذكور يعتمد سياق الروايات التي ذكرتها قبل عند حديثه عما جرى في سقيفة بني ساعدة، ويذكر احتجاج أبي بكر على الأنصار بأن المهاجرين هم لوسط العرب دلو وأعرهم أحباباً ولا شيء غير ذلك^(٢١). أما حديث «الأئمة من قريش» فيذكره البخاري في مكان آخر مروياً عن معاوية بن أبي سفيان في سياق رده، رد معاوية وهو خليفة، على الذي كان يتحدث عن ظهور «المقحطاني»، أي تحول لذلك إلى الأيمنين، ونص رواية البخاري كما يلي: «كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص، يحدث أنه سيكون ملكاً قحطاني. فغضب معاوية فقام فأتى حل الله بما هو أهله ثم قال: لما بعد فاته بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر من رسول الله (ص) فلو أنك جهالكم. فليحكم والأساني التي تُضِلُّ أئمتها فإني سمعت رسول الله (ص) أن هذا الأمر في قريش لا يعادهم أحد إلا كبه الله حل وجهه ما أقاموا الدين»^(٢٢). ومع أن البخاري يذكر في رواية أخرى عن ابن عمر أن النبي (ص) قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنين» فإن الرواية الأولى عن معاوية، وفي السياق المذكور، تفتح باب الطعن في صحة هذا الحديث. هذا فضلاً عن تعارضه مع حديث آخر رواه البخاري نفسه بصيغة «قال رسول الله (ص) اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زينة»^(٢٣) كما يتعارض تعارضاً مطلقاً مع حديث رواه البخاري عن أبي هريرة بصيغة: «قال رسول الله (ص) يهلك الناس هذا الحى من قريش. قالوا: فما نلهمنا؟ قال لو أن الناس اعتزلوهم». وعلى الجملة فالأحاديث التي تتعرض لقضايا السياسة قد شابها الوضع بدرجة كبيرة. وسنرى لاحقاً كيف أن معاوية وغيره من الأمويين وخصومهم قد رووا أحاديث سياسية لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض من جهة ولتعارضها مع الحقائق الإسلامية من جهة أخرى.

ج - والنتيجة التي تفرض نفسها هي أن الصحابة عاجلوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضاً. لقد كان المنطق السائد هو منطق «القبيلة»، بمعنى أنه لم يكن لا لب «العقيدة» ولا لب «الغنيمة» دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلى بها في سقيفة بني ساعدة. كان هناك فعلاً تنوع بطور المهاجرين والأنصار معاً في نصرة الإسلام ونشره والتضحية في سبيله، ولكن الكفتين في هذا المجال كانتا متعادلتين. أما «الغنيمة»، وبعبارة أخرى تدخل العامل الاقتصادي لترجيح إحدى الكفتين، فذلك ما لم يظهر له أثر يستحق الذكر^(٢٤). وبقي الدور الخامس لـ «القبيلة» كما بينا. لقد اعتبر الصحابة القضية مسألة

(٢١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، ج ٥، ص ٧١.

(٢٢) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٢، وج ٩، ص ١١١ - ١١٢.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٩، ص ١١٣.

(٢٤) ورد في كلمة عمر بن الخطاب التي أبرز فيها أن أبا بكر أحق من بالخلافة ومن أبي عبيدة قوله:

«كنت أحتفل بهذا الأمر... ولفضل منا في المال، كما ورد في كلمة الخطاب بن النضر التي أبرز فيها أحقية الأنصار قوله: «أنتم أهل العز والثروة والمعد والنجدة». ولكن البصريين، حتى على فرض صحتها لفظاً ومعنى، لا تكتفيان لية أهمية في سياق السجال كما احتفظت لنا به المصادر التاريخية.

اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك فاعتبروا ميزان القوى وراصوا القدرة والكفاءة ومصصلحة الدولة، وكل ذلك محكوم 'بمنطق' القبيلة في المجتمع القبلي عموماً. ولهذا كان القول الفصل للعبارة التي فاه بها أبو بكر: «لا تدن العرب إلا لهذا الحي من قريش»، وهذا حكم موضوعي: يقرر أمراً واقعاً. وقد سلم الانتصار بفلان عندما تحرك فيهم «مفعول القبيلة» الضيق (التنافس بين الأوس والخزرج) وأيضاً عندما رأوا أن منطق المهاجرين هو الأرجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة.

بعد هذه الملاحظات التي تفرض نفسها على كل من يقرأ وقائع جلسة سقفة بني ساعدة كما نقلتها إلينا الروايات المختلفة، تنتقل إلى وقائع الخلاف الذي نشب داخل صفوف المهاجرين أنفسهم بين الهاشميين وغيرهم، وسنرى أن منطق «القبيلة» سيقترض نفسه مرة أخرى.

- ٣ -

- تذكر المصادر أن العباس عم النبي (ص) أثار مسألة الخلافة مع علي بن أبي طالب عندما كان النبي مريضاً مرضه الأخير، فقال له أدخل على النبي واسأله «إن كان الأمر لنا بيته وإن كان لغيرنا أوصى بنا غيره»، فامتنع علي. وتضيف بعض الروايات أن علياً خاف إن هو سأل النبي (ص) أن تكون النتيجة سلبية فيحرم الهاشميون من الخلافة إلى الأبد. وعندما توفي النبي (ص) أثار العباس المسألة من جديد مع علي وقال له: «أبسط يدك أباهمك فيقال: عم رسول الله يبيع ابن عم رسول الله (ص) ويأبى عليك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يفلح». فأجابته علي: «ومن يطلب هذا الأمر غيرنا؟» وتضيف الرواية أن العباس كان قد سأل أبا بكر وعمر إن كان الرسول قد أوصى بشيء فأجابا بالنفي^(٢٥).

- وتختلف الروايات حول موقف علي بن أبي طالب منبيعة أبي بكر. من ذلك أن واحدة منها تذكر أن علياً كان في بيته إذ جاءه الخبر بأن «قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص ما عليه أزار ولا وداء، عجباً، كراهية أن يطرء عنها، حتى يلبسه»^(٢٦). غير أن المشهور هو تأخر علي مدة من الزمن عنبيعة أبي بكر، احتجاجاً، لأنه كان يرى نفسه أحق للناس بخلافة النبي. وتذهب رواية إلى أن علياً «إني به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله. وقيل له: يبيع أبا بكر. فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أباهمكم وأنتم أولى بالبيعة لي. أخذتم هذا الأمر من الانتصار واحتججتم عليهم بالفراقة من النبي (ص) وثأفونته منا لعل أليث غصباً، أستم زعمتم للانتصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقاتلة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بئنا احتججتم به على الانتصار: نحن أولى برسول الله، حياً وميتاً، فلتصفونا إن كنتم تؤمنون، ولا قبولوا بالظلم وأنتم تعلمون. فقال له عمر إنك لست متروكاً حتى تبليح... وقال له أبو بكر: فإن لم تبليح فلا أكرهك. فقال أبو عبيدة بن الجراح... يا ابن عم: أنت حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل تجربتهم وسرفتهم بالأمور ولا

(٢٥) ابن خزيمة، الإمامة والسلسلة، ج ١، ص ٤.

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٣٦.

لرى ليا بكر إلا أتى على هذا الأمر منك وأشد اجتماعاً به، فسلم لأبي بكر هذا الأمر... فقال
علي: الله الله، يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن طوره وقمر بيته إلى دوركم وقصور
بيوتكم ولا تدفروا أهله عن مقامه في الناس وحده، فوالله يا معشر المهاجرين لننحى الحق الناس به لأننا أهل
البيت، ونحن الحق بهذا الأمر منكم»^(٢٧).

وتذهب روايات أخرى إلى أنه كان لفاطمة بنت الرسول (ص) وزوجة علي، خود في
موقف هذا الأخير، إذ تذكر المصادر أن علياً «خرج يحمل فاطمة بنت رسول الله (ص) على دابة ليلاً في
عجالة الانصراف تسلم العصرة، فكثروا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن زوجك
وإن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدنا به، فيقول علي كرم الله وجهه: فخرج رسول الله (ص) في بيته لم أدفعه
وأخرج لنا أنزع الناس سلطانه. فقلت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما لا
حسبهم وطالبهم»^(٢٨). وتقول رواية أخرى: «كان لعل وجه من الناس حيلة فاطمة فلما توفيت فاطمة
انصرف وجوه الناس عن علي... ولا رأى علي انصراف وجوه الناس عنه فصرخ إلى مصالحة أبي بكر،
فجمع بني هاشم عنده واستدعى أبا بكر وأوضح له موقفه بحضورهم ثم بايع وباعوا».

- هذا بينما تذهب رواية أخرى إلى أن علياً امتنع عن مبايعة أبي بكر هو ومن كان معه
من الهاشميين «المستضعفين» من الصحابة، وتذكر المصادر أسماء العباس بن عبد المطلب
والزبير بن العوام والمقداد بن عمرو وسليمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر، وأن أبا
بكر بعث إليهم عمر بن الخطاب: «فجاء فناداهم وهم في دار علي فابوا أن يخرجوا فعدا بها الخطب
وقال: والذي نفس عمر بيده، لنخرجنكم لو أخرجنا على من فيها. فقبل له: يا أبا حفص إن فيها فاطمة.
فقال: وإن. فخرجوا فبايعوا إلا علياً زعم الراوي أنه قال: «حلفت ألا أخرج ولا أضع ثوبي على عائلي
حتى أجمع القرآن». ثم أرسل إليه أبو بكر مرة ثانية وثالثة إلى أن أخرجه عمر «ومعه قوم...
فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: يا علي، فقل: إن لنا لم نأمل فمة؟ قالوا إن الله الذي لا اله إلا هو ضرب
صفك». أما أبو بكر فقال: «لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه». وتضيف الرواية: «فلم
يباع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها، ولم تحدث بعد أبيها إلا حساً وسبحين ليلة» - وقيل
سنة أشهر - وأنه «لما توفيت أرسل علي إلى أبي بكر أن قبل الينا، فقبل أبو بكر حتى دخل على علي وعنده
بنو هاشم» ثم تكلم علي وشرح موقفه ثم بايع في الفد هو ومن معه في المسجد الجامع»^(٢٩).

- ذلك جانب. وهناك جانب آخر ينقل إلينا منطق «القبيلة» في أوضح صورة: تذكر
الروايات أن أبا سفيان قال لعل: «ما بال هذا الأمر في أهل حمى من غريش (= أبو بكر من قبيلة تميم
الفرشبة الضعيفة). والله لئن شئت لأملأها عليه عيلاً ورجلاً. فقال علي: يا أبا سفيان، طائلاً عادت الإسلام
وأهلك فلم تضره بذلك شيئاً. أنا وجدنا أبا بكر لما أهله. وتذكر رواية أخرى أنه: «لما استخلف أبو بكر
قال أبو سفيان: ما لنا ولأبي فصيل: إنما هي بنو عبد مناف» وتذهب رواية أخرى، وهي أشهر، إلى
أنه: «لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر قبل أبو سفيان وهو يقول: والله لئن لأرى عيابة لا يظفنها إلا دم.
يا آل عبد مناف، فم أبو بكر من أسودكم. لئن للمستضعفين؟ أين الأذلان؟ علي والعباس. وقال: خاطباً علياً».

(٢٧) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢.

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢.

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ١٥.

أبسط منك حتى أبليحك. فلي علي عليه... وذجره وقال: إنك والله ما لمنت بهذا إلا الفتنة...»^(٣٠).

- ولم يكن أبو سفيان هو وَحْدَهُ الذي تحدث بمنطق «القبيلة» يمثل هذا الوضع، إذ تذكر الروايات، في سياق مختلف، أن خالد بن سعيد بن العاص «لما قدم من اليمن بعد وفاة رسول الله (ص) تربع بيعة شهرين يقول: يا بني عبد مناف، لقد طيمت نساء عن امرئكم يليه غيركم». وتضيف الرواية: «فلما لبو بكر فلم يحفلها عليه، ولما عمر فاضطفتها عليه. ثم بعث لبو بكر الجنود إلى الشام وكان أول من استعمل على ربيع منها خالد بن سعيد المذكور، فأنط عمر يقول: أُنْزِلَتْهُ وَقَدْ صَنَعَ مَا صَنَعَ وقال ما قال، فلم يزل بأبي بكر حتى عزاه وأُسِرَ يزيد بن أبي سفيان»^(٣١). ويروى أيضاً أن عتبة بن أبي لهب كان له موقف مماثل^(٣٢).

- لنختم هذه الروايات برواية أخرى تقول: إن أبا قحافة والد أبي بكر سمع، وهو كفيف بمكة، بموت النبي (ص) فسأل: «ما صنع الناس؟». فقالوا له: «ألقموا ابنك». قال: «فرضيت بنو عبد مناف بذلك؟». قالوا: «نعم». قال: «وبنو المخيرة؟». قالوا: «نعم». قال: «فلا مانع لنا أعطى الله، ولا سخطي لا صنع»^(٣٣).

وبعد، فهذا يمكن أن يخرج المرء به من نتيجة بخصوص موقف علي من مبايعة أبي بكر؟

أعتقد أن الرواية التي نقول إن علياً سارع إلى مبايعة أبي بكر بمجرد سماعه مبايعة الناس له رواية يصعب تصديقها. فضلاً عن كونها شاذة وغريبة وسط الروايات الأخرى فإن الوضع ظاهر في نصها (خرج علي في قميص ما عليه أزار ولا رداء...)، أما الروايات الأخرى فقد يشك المرء في عبارات بعضها، ولكن من الصعب الشك في مضمونها العام. ذلك لأننا إذا انطلقنا من الشك فيها ونساءلنا: من عسى أن يكون قد وضعها ولأية أغراض؟ فإننا لن نصل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها. فإذا قلنا مثلاً إن الشيعة هم الذين وضعوها ليشبوا معارضة علي لأبي بكر، وكونه قد بايع «تحت الضغط» فإن لمعترض أن يعترض: لو وضع الشيعة تلك الروايات لضمونها ما يفيد أن النبي (ص) قد أوصى لعلي بالامر من بعده، لأن نظرية الشيعة تقوم كلها على «الوصية». وخلق الروايات المذكورة من احتجاج علي بـ «الوصية» مثله مثل خلق احتجاج المهاجرين على الأنصار بحديث «الأئمة من فريش». وإذا فليس من مصلحة الرواة الشيعة أن يضعوا روايات من جنس الروايات التي ذكرنا. أما إذا قلنا إن الرواة السنة هم الذين وضعوها واستعملوها فيها مسألة «الوصية» استبعاداً تاماً فإن لمعترض أن يعترض بأن الروايات المذكورة تظن في قضية أهل السنة، قضية «إجماع»

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٣١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٣٢) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب البغدادي، تاريخ البغدادي، ج ٢ (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ٨٣.

(٣٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العنتية (القاهرة: مكتبة الخفجي، ١٩٥٥)، ص ١٦٧.

الصحابة على بيعة أبي بكر. فالرواية التي نقلنا تذكر أنه تخلف عن بيعة أبي بكر صحابة ذوو وزن وسابقة في الإسلام (علي، الزبير، عمار، المقداد، سلمان وأبوسوفرة...)، وأذن فالروايات التي ذكرنا لا تخدم قضية الشيعة (الوصية) ولا قضية أهل السنة (الاجماع)، الشيء الذي يجعل على الاعتقاد في أنها روايات «مخيلة» تنقل وقائع جرت بالفعل. وبما يركي هذا الاعتقاد ما روي بصدد موقف أبي سفيان وخالد بن سعيد وعتبة بن أبي لهب وأبي قحافة والد أبي بكر. إن موقف هؤلاء، كما رأينا، لا علاقة له بالموقف الذي تحكيه الروايات السابقة. على أن هناك شهادة أخرى وردت خارج سياق الروايات المذكورة جيماً تشهد لها بالصحة. ذلك أن هذه الشهادة تنقل إلينا أن أبا بكر قال وهو على فراش الموت إنه ندم على ثلاثة أشياء فعلها وعلى ثلاثة أخرى ندم على تركها. وأول شيء من الأشياء التي قال إنه ندم على فعلها ما عبر عنه بقوله: «فلنتي تركت بيت علي، وإن كان أعلن علي الحرب»^(٣٤) وفي رواية أخرى: «وددت أني لم أكتشف بيت فاطمة من شيء»، وإن كانوا قد غلقوه على الحرب»^(٣٥). وهذا دليل على أن علياً كان قد امتنع فعلاً عن مبايعة أبي بكر وأن هذا الأخير قد اعتبر ذلك بمثابة شن حرب عليه وأنه اقتحم بيته بالقوة. إن هذا التصريح الذي أدلى به أبو بكر يشهد بالصحة لمعظم ما ذكرته الروايات السابقة، إن لم يكن لجميع ما نقلته.

نخلص مما تقدم، إذن، إلى النتيجة التالية وهي أن ما روي حول موقف علي بن أبي طالب من بيعة أبي بكر يعبر عن واقع تاريخي فعلي. إن تلك الروايات إما أنها تروي بـ «أمانة» ما جرى من اتصالات ونقاشات وسجال وإما أنها «تجتهده» في تقديم شريط للأحداث، كما يمكن أن يكون قد حصل بالفعل. وفي كلتا الحالتين يجد المرء نفسه أمام الحقيقة التالية، وهي أن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة للنبي - أو الكيفية التي فُرئت بها ماجريات ذلك التعين - لم تكن لا «العقيدة» ولا «الفئمة»، وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لمعطى «القبيلة»: لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، ولكن التناقضات «القبليّة» الداخلية مزقت وحدتهم وأضعفت موقفهم فصار الأمر إلى المهاجرين. عند ذلك بايحت الأغلبية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر، لا بسبب مركزه في الإسلام وحسب، بل أيضاً بفعل اعتبارات قبلية (من قبيلة ضعيفة لم يكن يحشى منها أن تسبب ولا أن تدخل في منافسة مع غيرها، في وقت كانت القبائل القوية متعادلة القوى). هذا إضافة إلى خبرته في مجال ممارسة السياسة في إطار «القبيلة».

أما علي بن أبي طالب فيجب أن نزن موقفه وحججه ومؤملاته، لا بما ستصبح عليه صورته في خيال الضعفاء والمضطهدين والأتقياء بعد حرب صفين ومأساة كربلاء: بل يجب النظر إلى وضعيته من داخل المخيال العام الذي كان الصحابة يرون من خلاله الأشياء في ذلك الوقت: وقت مبايعة أبي بكر. ونحن نعتقد أن صورة علي كانت تتحدد في ذلك المخيال

(٣٤) ابن قتيبة، الإلمعة والسياسة، ج ١، ص ١٨.

(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٣.

بالمناصر التالية: كان بالفعل من قرابة النبي (ص) وأحد المسلمين الأوائل الذين وافقوا الدعوة المحمدية من بدايتها. ولكن هذه أمور لم يكن يتفرد بها، خصوصاً ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال «الكفاية السياسية»: فالرئاسة في المجتمع العربي لم تكن تنقل بالوراثة، هذا فضلاً عن أن النبي نفسه كان يتجنب استناد المناصب إلى ذوي قرابه، وأنه لم يمنحهم أي اعتبار خاص على مستوى «العقيدة»، فهو وحده النبي وجبريل يأتيه شخصياً، وليس له أن يتصل هو بجبريل متى أراد، بل عليه أن ينتظر اتصال جبريل به، وإذن فلا شيء عنده يمكن أن يورثه لغيره في هذا المجال. أما على مستوى «القبيلة» فقد تعامل النبي داخله دائماً على أساس «قواعد السياسة» التي يفرضها منطق «القبيلة». والصحيفة/المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات الساكنة في المدينة عند هجرته إليها دليل واضح على ما نقول. وإذن فحجة القرابة من الرسول (ص) لم تكن ذات وزن كبير في المناسبة التي نتحدث عنها، مناسبة اختيار خليفة للنبي.

يبقى بعد ذلك معطيات أخرى ما كان يمكن أن نخدم قضية علي بن أبي طالب ولا أن نسمح بقيام نوع من الإجماع عليه، وفي مقدمتها قرابته من النبي نفسه، إذ لا بد أن يكون هناك من يفتش أن تبقى الخلافة أبداً في بني هاشم بتوارثونها أباً عن جد لو ورثها علي^(٣٦). ولربما كان أول من سيعارضهم أبناء عمومة علي، بنو عبد مناف، فضلاً عن القبائل الأخرى. وإذا أضفنا إلى هذا أن كثيراً من الأسر القرشية كانت تختد علي على لكونه قتل أقاربها أثناء غزوات النبي^(٣٧)، وعزلته «القبيلة» إذ لم يكن له أصهار يخرج عشيرته الضيقة^(٣٨)، أدركنا كيف أن جميع المعطيات السياسية الفاعلة في ذلك الوقت لم تكن تخدم طموحه ولا قضيته.

- ٤ -

من جميع ما تقدم يبدو واضحاً أن مسألة خلافة النبي (ص) قد تم الفصل فيها بالطريقة التي كانت تحملها الوضعية الاجتماعية القائمة يومئذ: منطق «القبيلة». وبما أن الدعوة المحمدية كانت قد عملت على تجاوز «القبيلة» بالمعنى الضيق للكلمة وإحلال «الأمة» محلها كمشروع مستقبلي وكواقع تم الشروع فعلاً في بنائه، فإن منطق «القبيلة» الذي عالج به

(٣٦) يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب انحط بين عيسى يوماً فقال له لتدري ما منع قومكم منكم؟ ويكرهون ولا يتكلمون هم... يكرهون أن يجتمع فيكم النبوة والخلافة. نفس المرجع، ج ٩، ص ٥٧٧.

(٣٧) ورد في رسالة بعثها علي لمعاوية خلال السجال الذي دار بينهما حول الخلافة: «وخذ دعوتك إلى الحرب فدع الناس جانباً وأخرج إلي... فلما أبو حسن قتل جدك وعمالك وأخيك شذخاً يوم بدر وذلك السيف معي وبذلك القتل اتقى عذري». يطلق الأمر بجند معاوية لأمة عتبة بن أبي ربيعة وعخاله الوليد بن عتبة وأنس بن حنظلة بن أبي سفيان. وشذخاً: كسراً. انظر: علي بن أبي طالب (الامام)، معج البلاغة، ج ٤ في ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.ج.])، ج ٣، ص ١١.

(٣٨) كانت زوجته فاطمة بنت ابن عمه كبا قلنا ولها فاطمة بنت أسد بن هاشم فهي من صومته كذلك. ولم يخرج علي فاطمة حتى توفيت. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦١ - ١٦٢.

الصحابية مسألة الخلافة كان أقرب ما يكون إلى «اختيار الأمة»، إلى العمل برأي «الأغلبية»، الأغلبية لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل بالمعنى «الكيفي»: إن وزن للهاجرين، كقياس، كان أقوى من وزن الأنصار، كما أن مقام أبي بكر في الدعوة المحمدية لم يكن يعطوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه.

والأمور في السياسة بتأثيرها. إن شبه الإجماع الذي انتخب به أبو بكر قد تحول بمجرد الشروع في عملية مهله كخليفة للنبي إلى إجماع حقيقي وشامل في «المركز». أما «الأطراف» فقد كانت في حالة تمرد وردة كما ذكرنا قبل. لقد برهنت التجربة بالفعل أن أبا بكر كان أقدر على معالجة الموقف المخرج جداً الذي وجدت فيه دولة الدعوة المحمدية نفسها مع ظاهرة «الردة» التي كانت عامة وشاملة، إذ لم يسلم منها سوى المدينة ومكة والطائف. لقد وجد أبو بكر نفسه أمام مهمة «إعادة الفتح»، إعادة بناء الدولة. وقد نجح في هذه المهمة نجاحاً باهراً إذ تمكن من القضاء على حركات الردة جميعها، وأكثر من ذلك شرع في استئناف العمل في تحقيق مشروع الدعوة المحمدية كاملاً، فبدشن عمليات فتح فارس والشام. وأمام هذا التوفيق الذي حالفه والتجاسات التي حققها لم يجد صعوبة في اقتناع من كان يهمهم الأمر بتعيين عمر بن الخطاب خليفة له حين شعر بأن المرض الذي ألزمه الفراش ستكون فيه وفاته.

وإذا انتقلنا الآن إلى الكيفية التي تمت بهابيعة عمر بن الخطاب خليفة لوجدنا أنفسنا أمام ظروف ومعطيات تختلف تماماً عن تلك التي اكتسفت مبايعة أبي بكر. لقد كان الأمر قد خرج من الأنصار نهائياً فأصبحت الدولة دولة فريش بدون منازع. إن إنشاء قریش هم الذين قضوا على حركات التمرد والردة وهامهم الآن في العراق والشام يتنازلون الدولتين العظيمتين في ذلك الوقت الفرس والروم. أما علي بن أبي طالب فكان يعيش كخبره من المهتمين في «المركز» - المدينة - في هدوء واحترام، ولم يسمع عنهم شيء يستحق الذكر طيلة خلافة أبي بكر. أما غيرهم من بني عبد مناف، وبنو الأضرحة أمية أساساً، فكان منهم جل القواد الذين قادوا الجيوش التي ألحقت حركات الردة وقامت بفتح العراق والشام. ويشتهر خالد بن الوليد في هذا المجال كأكبر وأنجح القواد العسكريين زمن أبي بكر، وهو من بني مخزوم حلفاء بني أمية. ويمكن القول بصفة عامة إن قبائل قریش، التي يمكن أن تتخذ موقفاً اعتراضياً ما، كانت تتحمل نصيباً من المسؤولية وتساهم مساهمة أساسية في عملية إعادة بناء الدولة. والحق أن الدولة كانت حولتها منذ أواخر حياة النبي (انظر تحليل المفريزي لاحقاً). وإذا أضفنا إلى هذه المعطيات للوضعية ثقة الناس في أبي بكر واحترامهم لاختياره من جهة وقوة شخصية عمر بن الخطاب وخوف الناس منه من جهة أخرى، أدركنا كيف أن تعيين أبي بكر لعمر خليفة بعده كان لا بد أن يحظى بالقبول.

على أن أبا بكر لم يستبد بتعيين عمر استبداداً. فالمصادر تجمع أنه استشار كبار الصحابة، وهم رجال الدولة أصحاب النفوذ، مثل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله وأسيد بن حضير الأنصاري وسعيد بن زيد وغيرهم... ولكن المصادر

لا تذكر أنه استشار علي بن أبي طالب. والكثير للاعتقاد حقاً هو أن المصادر تسكت تماماً عن علي بن أبي طالب زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له مما يجعل على الاعتقاد أنه كان - بلغتنا السياسية المعاصرة «يؤدي ثمن موقفه» من بيعة أبي بكر. وإذا كانت الروايات تجمع على أن «الناس» بمن فيهم كبار الصحابة، قد أبدوا تخوفهم من شدة عمر وغلظته وأنه كان هناك من يرى نفسه أحق بالأمر من غيره^(٣٩) فإن احترام الناس لأبي بكر وجبهم له من جهة وعدم وجود أي شيء يمكن الاعتراض به على عمر بن الخطاب سوى شدة وصلابته - على الحق - من جهة أخرى قد جعل قضية تعيينه تمر بدون معارضة. وتذكر المصادر أنه بعد أن ضمن أبو بكر موافقة كبار الصحابة أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا وخطب فيهم فقال: «يا أيها الناس قد حضرني من فضل الله ما ترون، وأنه لا بد لكم من رجل يولي أموركم ويصل بكم ويقاتل عنكم فيأمركم. وإن شئتم اجتمعتم فافترقتم ثم وليتم عليكم من أردتم وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي...» فقالوا: «أنت خيرنا وأعلمنا فأعترنا»^(٤٠). ثم أرسل أبو بكر إلى عمر فقال له: «أحبك محب وابخضك مبخض، وأقرباً محب الشر وبخض الخير. فقال عمر: لا حاجة لي بها. فقال أبو بكر: لكن يا إلهك حاجة، والله ما جبرتك بها بل حبوبها بك» ثم أعطاه كتاب تعيينه وكان من تحريره عثمان بن عفان وأمره أن يقرأ على الناس، ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي سفيان، آخر عهد في الدنيا نازحاً منها وأول عهد بالآخره دائماً فيها: لقي استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن نوره عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل وغير فافترقوا ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي مقلب ينقلبون»^(٤١).

ترك النبي (ص) الناس دون أن يوصي لاحد من بعده. وأعتقد أنه فعل ذلك عن قصد واختيار لأنه كان يضع نفسه دائماً فوق الجميع بوصفه نبياً رسولاً، فلم يكن يعامل الناس كشيوخ قبيلة ولا كملك، وقد رفض هذا اللقب مراراً، ولم يكن يعتبر نفسه أباً بورث بل لقد فصل في هذه المسألة فقال: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة»^(٤٢). هذا فضلاً عن أن التقاليد القبلية العربية لم تكن نورث الرئاسة، فالرئاسة على القوم منصب يستحقه الفرد لنفسه، بخصاله وكفاءته. أما استخلاف أبي بكر لعمر فلم يكن وصية بل كان عهد مشورة، ولم تكن

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٤٠) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٩. ويورد الطبري الخبر في صورة أخرى قال: «أشرف أبو بكر على الناس... وقال: أتعرضون بمن استخلف عليكم؟ فلي والله ما ألوث من جهد الرلي ولا وليت ذا لرابة. ولقي قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسموا له وأطعموا ظلالوا سمنا وأطعنا». الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.

(٤١) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٩.

(٤٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤. الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦٦. كان أبو بكر قد احتج بهذا الحديث، ونصه «لا نورث، ما تركنا فهو صدقة» إنما يأكل آل محمد في هذا المال (= مال بيت المال). احتج أبو بكر بهذا الحديث على فاطمة بنت الرسول حين ذهبت إليه هي والعميس يطالبان ميراثها من النبي (ص) وهو ما حينئذ يطالبان أرضه في ذلك وسهمه من غيره فرفض أبو بكر محتجاً بالحديث المذكور وقال: «ولقي والله لا أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعه» وتصيف الرواية: «فهجرة فاطمة فلم تكلمه في ذلك الوقت حتى ماتته».

لـ «وارث» أو لقريب بل كانت لشخص من قبيلة أخرى، كان على رأس المؤهلين للمتصب. ولم يكن هذا التمييز الذي سلكه أبو بكر مما ينفي التقاليد القبلية العربية، بل كان من التقاليد المعمول بها أن «الرئيس» يعين أمير الحرب ومن يخلفه إن قتل ومن يخلف هذا الأخير... وقد فعل رسول الله (ص) ذلك في غزوة مؤتة. ولا بد من التذكير هنا أن المسلمين كانوا في حالة حرب مع الروم عندما مرض أبو بكر مرض موته.

وإذن فمبادرة أبي بكر إلى تعيين من يخلفه، بعد استشارة كبار الصحابة وهم وممثلو الرأي العام يومئذ، كان عملاً اجتهادياً أصلاً عليه تقديره الشخصي للظروف والمصلحة. وسيلجأ عمر بن الخطاب إلى تدبير آخر، أو كما نقول اليوم إلى «مسطرة» أخرى في «انتخاب» من يخلفه. ذلك أنه عندما طعن^(٤٣) وخلف الصحابة (رجال الدولة) وفاته طلبوا منه أن يعين من يخلفه فردد، ثم اقترحوا عليه أن يعين ابنه عبد الله فرفض. وقيل إنه ذكر في علي بن أبي طالب ثم عدل عن الفكرة وقال: «ما أريد أن أعملها حياً وميتاً» ثم اقترح على الناس ستة مرشحين سموا منذ ذلك الوقت بـ «أهل الشورى» كلهم بانتخاب واحد منهم خليفة. وهؤلاء الستة هم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف ومعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله. ثم استدعى هؤلاء الستة وقال لهم: «إن نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وفاتتكم ولا يكون هذا الأمر إلا بكم، وقد نبش رسول الله (ص) وهو راض عنكم» ثم أضاف إليهم ابنه عبد الله «بمض مشيراً ولا يكون له من الأمر شيء»^(٤٤).

كان هؤلاء الستة هم والممثلون للرأي العام يومذاك وكانوا في نفس الوقت يشكلون كبار الصحابة ذوي السابقة في الإسلام: لقد كانوا جميعاً من «المبشرين بالجنة» وهذا أمر كان له اعتبار يومئذ، إنه عنوان على المصداقية الدينية. لقد استبعد عمر بن الخطاب ابن عمه سميد بن زيد بن عمرو بن نفيل مع أنه كان هو الآخر من «العشرة المبشرين بالجنة»، استبعده لأنه كان من قرابته، كما منع تعيين ابنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك اعتبارات على مستوى «القبيلة» جعلت هؤلاء الستة المرشحين للخلافة دون غيرهم من كبار الصحابة الذين لم تكن لهم «قبائل»: وهكذا فعثمان بن عفان من بني أمية، وعلي بن أبي

(٤٣) طلع في الفجر أبو لؤلؤة، غلام الخيرة بن شعبة، وكان مجرمياً، لو نصرانياً، كان يشتغل في المدينة نجاراً ونقاشاً وحملها وقد اشتكى حاله إلى عمر لكثرة ما يفرغه عليه الغيرة سيده من غيرة (خروج) فأجابته عمر «ما أرى خراجك بكثير على ما تصنع من أعمال»، فحقد عليه واغتاله بخنجر وقت صلاة الصبح. انظر: الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٩ - ٢٦٠. ويقال أن ذلك كان مؤامرة اشترك فيها أبو لؤلؤة وجفينة وهو نصراني من أهل الحيرة والهرمزاني أحد قادة القيس وكان أسيراً في المدينة، وقد رآهم عبد الرحمن بن أبي بكر مجتمعين يتحدثون فاضطربوا فقتلوا متصرفين وسقط منهم خنجر له رأسان تين في القيد أنه نفس الخنجر الذي قتل به عمر. ولما سمع عبد الله بن عمر بالخبر أخذ سيفه وهجم على الهرمزان فقتله. وإنا صحت هذه الرواية فإن اغتيال عمر يكون من تدبير الهرمزان بدافع الانتقام لقومه القيس بعد أن فتح العرب بلادهم في عهد عمر. الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧.

(٤٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٠.

طالب من بني هاشم، وهما معاً من بني عبد مناف. أما عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص فهما من قبيلة زهرة. وأما الزبير فكان من بني أسد بن عبد العزي وأما طلحة فمن تيم قبيلة أبي بكر. وواضح أن طلحة لم يكن ليطمع في الخلافة لأنه من قبيلة سبق أن كان منها خليفة (أبو بكر) هذا فضلاً عن كونها لا تكفي القبائل الأخرى. ومثل طلحة في ذلك الزبير بن العوام فهو من بني أسد بن عبد العزي بن قصي وهم قبيلة صغيرة بالقياس مع بني عبد مناف أبناء عمها، هذا فضلاً عن أنه، أعني الزبير، كان يقف في صف بني هاشم، فهو ابن عمه رسول الله وبالتالي فلم يكن ليخدم أسلم علي بن أبي طالب. يبقى بعد ذلك عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وهم كما قلنا من زهرة، ومع أن هذه كانت قبيلة ذات شأن فإنها لم تكن تضاهي ولا تكفي بني عبد مناف، لا في الجاهلية ولا في الإسلام. وإذن فالمسألة ستكون محصورة في بني عبد مناف والمنافسة ستكون بين علي بن أبي طالب من بني هاشم وبين عثمان بن عفان من بني أمية... وهذا ما حدث بالفعل.

ذلك أن هؤلاء الستة وأهل الشورى اجتمعوا، واختلفوا. وكان عمر قد حدد لهم أجلاً لاختيار الخليفة، وهو اليوم الثالث بعد وفاته، وأوصى أن تخضع الأقلية للأغلبية لزوماً وأوصاهم: أن اتفق خمسة ورفض واحد وإلى الانصياع للأغلبية فاقبلوه، وكذلك أن اتفق أربعة ورفض إثنان، يقتل الإثنان. أما إذا تعادلت الكفتان، ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي آخر فصوت إله عبد الله يرجع إحدى الكفتين وقال لهم: «فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس»^(٤٥).

وإذا نحن اعتبرنا ميولات هؤلاء الستة ونوع العلاقات القائمة بينهم فلننا سنجد أن عثمان بن عفان كانت حظوظه أكبر من حظوظ علي. وهذا ما أفكره هذا الأخير، إذ تذكر الروايات أنه قال لمن كانوا معه من بني هاشم عندما خرج من عند عمر: «إن أطع ليكم فوكم لم تؤمروا أبداً. وتلقاه العباس فقال [علي]: عدلت عنا. فقال [العباس]: وما عليك؟ قال: قرن بي عثمان وقال [عمر]: كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلاً رجلاً، ورجلاً رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف: فبعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان»^(٤٦)، لا يتظنون، فوليها عبد الرحمن عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمن. فلو كان الآخران يمي إلى يعضتي، بله إلي لا لرجو إلا أحدهما (يعني الزبير). فقال له العباس: لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلي مستأعراً بما أكره: أشرت عليك عند وفاة رسول الله (ص) أن نسأله ليس هذا الأمر فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين ساء عمر في الشورى ألا تدخل معهم فأبيت. احفظ عني واحدة: كلما عرض عليك القيام فقل: لا، إلا أن يولوك. واحذر هؤلاء الرحط فإنهم لا يبرحون يذنبوننا من هذا الأمر [الحكم] حتى يقوم لنا به غيرنا، وأيم الله لا يتاله إلا بشر لا يرفع منه غير. فقال علي: لما أتيت بني عثمان لأفكره ما أتى، ولتت مات ليندولتها بينهم، ولئن فعلوا ليجدي موث يكرهون»^(٤٧).

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧، ولين قبيلة، الإمعة والسياسة، ج ١، ص ٢٤.

(٤٦) تزوج عبد الرحمن بن عوف أم كلثوم بن عتبة بن أبي سفيان وهي أخت عثمان.

(٤٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

ومهما يكن، وسواء صحت هذه الرواية بألفاظها ومعناها أم لم تصح، فإن وقائع الشورى تؤكد أن الصراع كان بالفعل شديداً بين علي وأنصاره وعثمان وأهله، أي بين بني هاشم وبني أمية. إنه الصراع نفسه الذي كان قائماً بينهما في الجاهلية، والذي غطى عنه الإسلام لمدة من الزمن، لينبثق بالقوى مما كان. لم يستطع أهل الشورى حل المشكلة بسهولة، فاقترح عبد الرحمان بن عوف في اليوم الثالث والأخير طريقة للخروج من المأزق: أن يتنازل هو عن حقه في الترشيح للخلافة مقابل أن يتولى عملية اختيار واحد منهم بعد أخذ رأيهم ومشورة الناس، فوافقوا، فاقترح عليهم، تسهيلاً للمهمة، أن يتنازل ثلاثة لثلاثة فتنازل الزبير لعلي وتنازل طلحة لعثمان وتنازل سعد لعبد الرحمان بن عوف^(٤٨). وبما أن هذا الأخير كان قد تنازل عن حقه في الترشيح فقد اتحصر الأمر في اثنين: علي وعثمان. وفي رواية أخرى أن عبد الرحمان بن عوف خلا بكل واحد منهم طالباً رأيهم فيمن يستحقها إذا لم تكن له هو، فانتحصرت الترشيحات لديه في علي وعثمان^(٤٩). ثم خرج عبد الرحمان بن عوف على الناس يسألهم رأيهم: هل يفضلون علياً أم عثمان.

ولما كان الصباح وبث - عبد الرحمان - إلى من حضره من المهاجرين وأهل البصرة والفصل من الأنصار وإلى أمراء الأجناد فاجتمعوا حتى أجمعوا للسجد بأهله فقال: أيها الناس، إن الناس قد أحبوا أن يلحقوا بعمل الأنصار بأهليهم وقد علموا من أميرهم. فقال سعد بن زيد: إنا نراك أهلاً لنا. فقال: أشيروا علي بغير هذا. فقال عمار: إن أردت ألا يختلف المسلمون فابيع علياً، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا سمعنا وأطعنا. قال ابن أبي سرح: إن أردت ألا يختلف قريش فابيع عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق. إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا. فاشتم عمار ابن أبي سرح وقال: متى كنت تصح المسلمون؟ فتكلم بنو هاشم وبني أمية. فقال عمار: أيها الناس، إن الله عز وجل أكرمنا بنبيه وأكرمنا بدينه فلي نصرفون هذا الأمر عن أهل بيتكم^(٥٠).

وفي رواية أخرى قال عمار: وما معشر قريش أما هنا صرستم هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم هاهنا مرة وهاهنا مرة فما لنا بكم من أن يترعه الله فيضمه في غيركم كما تزمتموه أماله في غير أهله^(٥١). فقال رجل من بني مخزوم مخاطباً عماراً: والله عدوت طورك يا ابن سمية وما أنت وشاير قريش لأنفسها. فقال سعد بن أبي وقاص: يا عبد الرحمان أفرغ قبل أن يفتتن الناس. فقال عبد الرحمان: وإن قد نظرت وشاورت فلا تجعل لي الرحط على أنفسكم سيلاً. ودعا علياً فقال: عليك عهد الله وميثاقه لنعلمن بكتاب الله ومنه نيه وسيرة الخلفين من بعده. قال: أرجو أن الفصل وأصل يبلغ عسلي وطاقي. ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلي: قال [عثمان]: نعم. فبإيه. فقال علي: حيوة حيوة هجر. ليس هذا أول يوم نطأه رتم فيه علينا... فقال عبد الرحمان... يا علي لا تجعل على نفسك سيلاً فإني قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يملكون بعثان... فقال للمقداد: ما رأيت مثل ما نأوي إلى أهل هذا البيت بعد نبيهم. إني لأعجب من قريش أنهم تركوا رجلاً ما يقول أن أحداً أحلم ولا أقضى منه بالمسلم. أما والله لو أجد عليها أمواتاً وفي رواية

(٤٨) ابن قتيبة، الإملعة والسياسة، ج ١، ص ٢٦.

(٤٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥١) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومطالع الجواهر، تحقيق محمد علي الدين

عبد الحفيظ، ط ٤، ج ٢ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٥٢.

أخرى أن المقداد قال: «أما ولهم الرحان لو أجد على قريش أنصاراً لقتلهم كقتلي إياهم مع رسول الله يوم بدر»^(٥٢). فقال علي: «إن الناس ينظرون إلى قريش، وقريش تنظر إلى بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً، وما كانت في غيرهم من قريش تدلواشموها ينكم»^(٥٣).

يبنى أن نضيف أن رواية أخرى تقول إن عبد الرحمان بن عوف كان قد طلب رأي الزبير وسعد بن أبي وقاص فيمن يروته أحق بالخلافة إذا لم يكن هو صاحبها، فأجاب كل منهما بتفضيل عثمان. وتذكر رواية أخرى أن طلحة كان غائباً وعندما عاد قيل له: الناس قد بايعوا عثمان. قال: «كل قريش راض به»^(٥٤)، قالوا: نعم. فذهب إلى عثمان وبايع^(٥٥). وتوضح بعض الروايات سبب اختيار عبد الرحمان بن عوف لعثمان بكون هذا الأخير قبل بدون تحفظ شرط والعمل بكتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر، بينما تحفظ علي وقال: «اللهم لا. ولكن هل جهدي من ذلك وطاقتي»^(٥٦)، بينما تذهب رواية أخرى إلى أن عبد الرحمان بن عوف اشترط على عثمان شرطاً كان قد اشترطه عمر قبل وفاته وهو «أن لا يجعل عثمان أحداً من بني أمية على رقاب الناس، ولا يجعل علي أحداً من بني هاشم على رقاب الناس» فقبل عثمان بينما أجاب علي عبد الرحمان بن عوف بقوله «مالك ولهذا إذا قطعها في عتي، فإن علي الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها كان في بني هاشم أو غيرهم. فقال عبد الرحمان: لا والله حتى تعطني هذا الشرط. قال علي: والله لا أعطيك أبداً»^(٥٧).

يتضح من كل ما سبق، ومهما يكن نوع تقديمنا للروايات التي عرضنا وليس هناك غيرها في كتب المؤرخين، أن الصراع خلال عملية «الشورى» لاختيار من يخلف عمر بن الخطاب كان، على مستوى «القبيلة»، بين بني هاشم ممثلين في علي بن أبي طالب، وبني أمية ممثلين في عثمان بن عفان. وإذا نحن وقفنا بالمسألة عند هذا المستوى الضيق (بنو هاشم/بنو أمية) وحكمنا مقياس الأغلبية/الأقلية فإننا سنجد أن بني أمية، وبكيفية عامة بني عبد شمس، كانوا أكثر عدداً من بني هاشم. دليل ذلك أننا إذا اعتمدنا تعداد المسلمين في المرحلة المكية وحدها، وكان عددهم ٢٦٧ رجلاً، فإننا سنجد أن ١٢ منهم فقط كانوا من بني هاشم والمطلب بينما كان عدد المسلمين من بني عبد شمس ٢٦ رجلاً^(٥٨)، علماً بأن بني عبد شمس كانوا في مقدمة المهاجرين للدعوة للحمدية. على أنه يمكن أن نصور حجم بني هاشم والمطلب من خلال ما ذكره كتب السيرة من أن عددهم لم يكن يتعدى ٤٥ رجلاً عندما دعاهم النبي في مكة لتبليغهم الدعوة يوم نزل قوله تعالى «وأنذر مشركك

(٥٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٨٣.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣، وابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٦.

(٥٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

(٥٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٧) انظر لائحة المسلمين في المرحلة المكية وإسهامهم وقيادتهم في: صلاح أحمد العلي، محاضرات في

تاريخ العرب (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، آخر الجزء الأول.

القرينين^(٥٨) واذن فالأغلبية العددية لا بد أن تكون في بني أمية في المدينة، خصوصاً بعد فتح مكة ودخول قريش كلها في الإسلام. وإذا أضفنا إلى هذا بني مخزوم، خطفاء بني أمية ضد بني هاشم، وقد رأينا قبل أحدهم يرد على عمار بن ياسر بعنف، أدركنا كيف أن «الشورى»، التي نهي أخذ رأي رؤساء «النس»، كانت من الناحية العددية، الاستخائية الديمقراطية، لصالح عثمان بدون منازع. أما إذا أضفنا إلى ذلك الغزو السياسي والإداري داخل الدولة فإننا سنجد أن «الكلمة» ستكون حتماً لبني أمية، إذ لم يكن لبني هاشم من «الأمراء» شيء في هذا المجال، كما سيوضح في الفقرة التالية.

- ٥ -

لربما كان تقي الدين المقرئ هو الوحيد من بين المؤرخين القدامى الذي طرح مسألة تغلب بني أمية على بني هاشم واستيلائهم على السلطة طرحاً موضوعياً يلتزم أسباب الظاهرة في المعطيات التاريخية وحدها. لقد خصص للموضوع كتاباً صغيراً، فبدأ في بابه في تأليف القدماء، جعل عنوانه النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم^(٥٩)، استعمل بقوله: «أما بعد، فبني كثيراً ما كنت أتعجب من تطول بني أمية إلى الخلافة... وأقول: كيف حدثتهم أنفسهم بذلك، وأمين بنو أمية وبنو مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) ولحق^(٦٠) من هذا الحديث، مع تحكم العدواة بين بني أمية وبني هاشم في ألبان جاعلتها وشدة عدواة بني أمية لرسول الله (ص) ومباغثهم في إذهابهم على تكميله... إلى أن فتح مكة فدخل من دخل منهم في الإسلام كما هو معروف... فلم يري لا بعد أبعد مما كان بين بني أمية وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أمية سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبينها نسب...»^(٦١).

وبعد أن يؤكد المقرئ أن «أسباب الخلافة»، من «القراية والسابقة والوصية» - على رأي من يقول بالوصية - قد اجتمعت كلها في علي بن أبي طالب «وليس لبني أمية شيء من ذلك»، يأخذ في استعراض المواقف المعادية التي وقفها بنو أمية ضد بني هاشم في الجاهلية وضد الدعوة المحمدية نفسها وتزعمهم رئيسهم أبي سفيان قريشاً في حروبها مع النبي، ثم ينتهي إلى القول: «وما زلت أطول الأعمام للكثيرة لأعمل فكري في هذا ولتيسره... إلى أن اتضح لي، وأحمد الله وحده، سبب أخذ بني أمية الخلافة ومنهم بني هاشم. وذلك أن أعجاز الأمور لا تزال أبداً تالفة لصدورها والأسافل من كل شيء تابعة لأغليها وكل أمر كان خافياً إذا انكشف فيه زال التعجب منه...»^(٦٢).

(٥٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٠.

(٥٩) تعتمد هنا طبعة لندن ١٨٨٨.

(٦٠) يوصف الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس (وهو والد مروان بن الحكم) بوصف به طريد رسول الله لأن النبي طرده من المدينة إلى الطائف لأنه كان يقلده بسخريه في مشيه وحركه.

(٦١) تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، النزاع والتخاصم فيما بين أمية وبني هاشم (طبعة لندن، ١٨٨٨)، ص ٢.

(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٠ - ٣١.

ما هي هذه «المصدرة» و«الأعلى»، أو المقدمات والأسباب، التي كانت وراء تلك «الأعجاز» و«الأسافل»، أو النتائج: وراء تلك بني أمية من الاستيلاء على الخلافة وفشل بني هاشم في ذلك؟

يستبعد المقرئ كما رأينا «الأسباب» النظرية الموجبة للخلافة، الأخلاقية منها والدينية العقدية، ويركز اهتمامه على الأسباب العملية الخاصة التي مكنت بني أمية من النفوذ والسلطة، وفي مقدمتها «الإمرة» على القبائل والمناطق. وهكذا يستعرض أسماء عمال النبي فيلاحظ أن عماله على مكة والطائف ونجران وكنة واليمن وعمان والبحرين ونيسابور وغير وفدك كانوا كلهم من بني أمية وحلفائهم، ثم يخرج بالنتيجة التالية في صيغة سؤال: «هل كان رسول الله (ص) قد أسس هذا الأسس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليهم أعماله فما فتح الله عليه من البلاد كيف لا يقوى عليهم ولا ينسط رجالهم ولا يحتج في الولاية عليهم»^(٦٣).

وبعد أن يشير المقرئ إلى أن النبي لم يخص بني هاشم بشيء من «الأعمال» وإلى استنكاف علي بن أبي طالب من سؤال النبي عند مرض موته إن كان له من الأمر شيء، كما نصحه العباس بذلك، وبعد أن يذكر وقائع ومناسبات تنبأ فيها الرسول (ص) لرجال بني أمية بالحكم والامارة، ينتقل إلى عهد أبي بكر فيقول: «وقد اقتدى برسول الله (ص) في ولاية الأعمال أبو بكر الصديق (رض) فإنه لما استخلف بعد رسول الله (ص) وارتدت العرب قطع (رض) البعوث وعقد أحد عشر لواء على أحد عشر جنداً فكان خمسة منهم على هذه الجيوش (خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل والمهاجر بن أمية، من بني مخزوم، وخالد بن سعيد بن العاص وعمرو بن العاص من بني أمية) وهم الذين قضوا على حركات الردة. وعندما قرر أبو بكر فتح العراق والشام كلف خالد بن الوليد بالعراق وعقد يزيد بن أبي سفيان على جيش الشام، ثم أمده بجيوش أخرى على رأسها أخوه معاوية ثم خالد بن سعيد بن العاص وعكرمة بن أبي جهل وعمرو بن العاص والوليد بن عتبة الذين كانوا على رأس قوات أخرى تعمل في الشام ثم لحق بهم خالد بن الوليد، فكان فتح الشام كله تقريباً على يد قواد من بني أمية وحلفائهم»^(٦٤). ثم سار عمر بن الخطاب على نفس النهج فكان عماله على مكة والطائف واليمن وعمان واليهامة والبحرين والشام والجزيرة ومصر من بني أمية وحلفائهم.

ويختم المقرئ بالنتيجة التالية، قائلاً: «فانظر كيف لم يكن في عهد رسول الله (ص) ولا في عهد أبي بكر وعمر (رض) أحد من بني هاشم. فهذا وشبهه هو الذي حصد أنياب بني أمية وفتح أبوابهم وأنزع كاسهم وقتل أمراءهم»^(٦٥).

وإذا نحن أردنا أن نعبّر بلمنشا السياسية المعاصرة عن مضمون وجهة نظر المقرئ في محول الأسباب والحوامل التي مكنت الأمويين من استلام زمام الحكم وإبعاد منافسيهم بني

(٦٣) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٦٤) نفس المرجع، ص ٣٩.

(٦٥) نفس المرجع، ص ٤١.

هاشم أمكن القول: إن الأمويين تمكنوا من فرض مرشحهم عثمان بن عفان حين «الشورى»، ومن الاتصال على علي بن أبي طالب على سلطة للواجهة المسلحة، لأنهم كانوا هم أصحاب الدولة منذ البداية.

ولا بد للمرء من استحضار طبيعة بنية الدولة، دولة الدعوة المحمدية ودولة الخلفاء الأربعة، إذا هو أراد أن يفهم كيف أن انتقال الحكم إلى الأمويين كانت تبرره، بل تفرضه، الكيفية التي كانت تتأسس بها الدولة وتبشّر. والواقع أن دولة الدعوة المحمدية إذا كانت قد بدأت تتأسس مباشرة، بعد الهجرة إلى المدينة، فإن التأسيس الحقيقي لهذه الدولة إنما تم بعد فتح مكة. ذلك لأن الطريقة التي تم بها فتح مكة قد جعل أهلها قريشاً، بمن في ذلك زعمائها وكبرائها وحاكماتها، ينضمون إلى دولة المدينة، مسلمين، محتفظين بوضعيتهم الاجتماعية ومرتبتهم داخل تلك الولاية. وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل عائلة تتحق بأهلها وبناتها من المهاجرين، فأصبحت الدولة وكأنها دولة قريش وقد أسلمت. وبما أن العدد والعدة، أي القوة المادية في «دولة» قريش بمكة قبل الإسلام كانت لبني أمية وبني مخزوم، ثم لبني أمية خاصة بعد غزوة بدر، فإن دولة الدعوة المحمدية قد تحولت بسرعة، عقب فتح مكة، إلى دولة قريش المسلمة، بزعامة غير معلنة لبني أمية. هذا أمر واقع تشهد له شواهد عديدة. من ذلك مثلاً المكانة المرموقة التي كانت لأبي سفيان زعيم الأمويين، وزعيم قريش أيضاً داخل دولة الدعوة. فقد أعيد له اعتباره الكامل، لا بل احتفظ له باعتباره ومكانته ساعة فتح مكة حينما أمر الرسول (ص) بالنداء في أهلها: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن». وقد بقي أبو سفيان يعامل معاملة «سيد القبيلة» خليفة حياة النبي (ص) إلى درجة أن بعض المصادر تذكر نقلاً عن ابن عباس قوله: «ما سلك أبو سفيان رسول الله شيئاً إلا قال: نعم»^(١١). وإذا أضفنا إلى هذا ما أشار إليه المفريزي قبل، من أن النبي (ص) عين أبا سفيان عاملاً على نجران وترك عتاب بن أسيد الأموي عاملاً له على مكة بعد فتحها وجعل عماله على اليمن والبحرين... من الأمويين وحلفائهم، أدركنا كيف أن بنية دولة الدعوة المحمدية قد أصبحت، بعد فتح مكة، بنية قريش الطابع، يتولى السلطة الإدارية والمالية (العمال، وعمال الصدقات) فيها رجال من نفس القبيلة التي كانت لها السلطة الإدارية والمالية في مكة قبل الفتح: بنو أمية وحلفائهم. وشأت حروب الردة، زمن أبي بكر لتضيف لهم السلطة العسكرية. فالفقود العسكريون الذين قاموا بجمع وتصفية حركات الردة وإدعاء النبوة كانوا من بني مخزوم وبني أمية أساساً، وهؤلاء القواد هم الذين قاموا أيضاً بعمليات الفتح الكبرى في العراق والشام، ثم في فارس ومصر وإفريقيا. وهكذا يكون «أشراف الناس في الجاهلية هم أشرافهم في الإسلام» كما ورد في الأثر (مع إضافة: «ما فقهاوا»).

ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع «حروب الردة» التي نمت من خلالها عملية إعادة بناء الدولة. كانت دولة الدعوة المحمدية زمن النبي (ص) دولة إتحادية الطابع. لقد قامت نواتها،

(١١) روله مسلم في صحيحه. ذكره: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ج ٢، ص ١٢٢.

كما بينا قبل، على أساس صحيفة النبي (ص) التي نظمت العلاقات بين الجماعات القبلية المتساكنة في المدينة يومئذ، والتي كانت أشبه ما تكون بـ «دستور اتحادي». وقد تكرر هذا الطابع بعد فتح مكة حين أخذت القبائل «تدخل في الإسلام»، الملاحظة تلو الأخرى، سواء بمبادرة من زعمائها لم تلبية من جانبهم لدعوة مكتوبة جاءتهم من النبي (ص)، أو رخصاً لنفوذ وسلطان الدولة الجديدة. وفي جميع الأحوال، كان «الدخول في الإسلام» يعني إعلان الولاء السياسي للدولة المدعوة. وما أن الشيء الوحيد المادي للمؤمن الذي كان يمكن أن يكون معبراً عن الالتزام بالإسلام والولاء السياسي له هو دفع الزكاة فإن القبائل التي أعلنت إسلامها بعد فتح مكة قد بقيت مستقلة بشؤونها، على رأسها تقس مصادرها وحكامها. أما ممثلو النبي (ص) عندها فلم تكن مهمتهم تتعدى جمع الزكاة وتعليم الناس الإسلام. وإذا كانت هناك استثناءات في هذا المجال فإن القاعدة العامة هي أن النبي (ص) لم يكن يطلب من أمراء البلدان وشيوخ القبائل التنزل عن إرثهم وسلطانهم، بل كانوا يتركون في مناصبهم بمجرد ما يعلنون، نيابة عن أنفسهم وقيادتهم، عن اعتناق الإسلام. ونحفظ لنا المصادر بوثيقة هامة في هذا الصدد هي نص الرسالة التي بعثها النبي (ص) إلى الحارث بن أبي شمر الفسائي ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر. سلام على من اتبع الهدى وأمن بالله وصدق، فإني أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يحيى لك ملكك»^(٦٧).

وهكذا كانت بنية دولة الدعوة المحمدية، عندما أصبحت هذه الدولة تضم في آخر أيام حياة النبي (ص) الجزيرة العربية كلها تقريباً، كانت أشبه ما تكون ببنية دولة اتحادية. فالبلاد التي دخل أهلها في الإسلام بالفتح كان النبي يولي عليها عماله، وهذه كانت حال بلاد الحجاز ونجد. أما النواحي الأخرى فقد أقر النبي عليها أمراء ورؤساء بمجرد ما يعلنون إسلامهم وقبلوا دفع الزكاة، أو يقبلون الصلح ويدفعون الجزية. وهذه كانت حال «مملكة البحرين» التي أسلم عليها «ملكها» المنفردين سري ومملكة «هذيل» التي أسلم عليها أميرها جعفر وعبد ابن الجندل، وإمارات اليمن التي كان عليها أمراء يمنيون هميون باستثناء صنعاء التي كان عليها باذان بن مسعود الفارسي، وكانوا قد أسلموا جميعاً. أما إمارات «إبلة» و«دومة الجندل» و«نجران» فقد كان أمراؤها نصاري يدفعون الجزية، وكذلك حال إمارة «تيماء» التي كان أميرها يهودياً. ولم يكن أهل هذه البلدان جميعاً، سواء التي أسلم عليها أمراؤها وملوكها، أو الذين صالحوا وقبلوا دفع الجزية، ينظرون إلى النبي (ص) إلا بوصفه رئيساً لقبيلة كبرى (فريش) نالت «ملكاً» بواسطة النبوة، فصلوات القبائل تدفع إليها الزكاة، تماماً كما كانت تفعل قبل الإسلام عندما كانت تدفع «الأنلوة» للوئك كتلة أو غيرهم الذين لم تكن علاقاتهم بالقبائل المنضوية تحت لوائهم تتعدى دفع الأنلوة والتجنيد «العسكري» - في إطار التحالفات القبلية، عند الحاجة. إن بنية دولة «القبيلة» هي دائماً بنية دولة اتحاد فدرالي.

(٦٧) محمد حيد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار الفقار،

١٩٨٥)، ص ١٢٦.

ولذلك فيما أن انتشر بين القبائل خبر مرض النبي عقب عودته من الحج حتى أخذت تسابق، وكأنها كانت على موعد، إلى التمرد والثورة ضد عمال النبي على «الصدقات» والتحرر بالتالي من «الأتاوة» كما فعلت القبائل الصغيرة. أما القبائل الكبيرة فلم تخف طموحها إلى استرجاع ملك قديم كما فعل بنو ربيعة في البحرين عندما أجمعوا على الثورة وقالوا: «نرد الملك في الفخر بن النعمان بن النضر» الذي عادوا فملكوه عليهم فعلاً^(٢٨). ليس هذا وحسب بل لقد كان أخطر تلك الثورات تطمح إلى القضاء على ملك قريش وإقرار ملك آخر مكانه انطلاقاً من ادعاء النبوة، كما يينا قبل. وهكذا، فيما أن خلافة النبي (ص) قد انتقلت إلى المهجرين، أي إلى قريش، فإن «الردة» خلقت وضعاً جديداً تماماً: قريش حاملة راية الإسلام هذه المرة تعيد تأسيس الدولة بسواعد أبنائها ودمائهم. وعلى رأس قريش الآن بنو أمية وحلفائهم من ثقيف وبني مخزوم، وهم بنو عمهم الأعلون أبناء قيس بن مضر، ومن هنا سيصبح التصنيف إلى «قيس» و«كلب» أو إلى «مضر» و«ربيعة» أو بصورة عامة إلى «عدنان» و«قحطان» من التصنيفات الأساسية على مستوى القبيلة. وهذا سينكرس انطلاقاً من بداية العصر الأموي خاصة.

ما يحسن التأكيد عليه الآن هو أنه تم إدخال «العرب» في الإسلام بالقوة هذه المرة، قوة قريش وأبناء حمومتها من قيس ومضر. وبالأحرى القريب بالنسبة لمجموعة «مضر» هي مجموعة «ربيعة» سكان شرق الجزيرة. أما «الأخرى» البعيد فهو «قحطان» جد عرب الجنوب الذي يوضع في مقابل «عدنان» جد عرب الشمال، وهما أخوان أو إنا هم. وسواء كان هذا التصنيف الثنائي مضر/ربيعة، عدنان/قحطان، قائماً بصورة واضحة في المخيال القبلي زمن حروب الردة على عهد أبي بكر أم أنه إنما تبلور وتكرس انطلاقاً من عصر الأمويين، فإن الشيء الذي لا بد أن يكون مهماً على المخيال العربي يومئذ هو أن قريشاً وبني حمومتها من قيس هيلان أصبحت تحكم «العرب»: عرب الجنوب أبناء قحطان وعرب شرق الجزيرة أبناء ربيعة. ومن هنا سيكتسب الصراع على مستوى «القبيلة» شكل صراع بين ربيعة ومضر من جهة وبين العدنانيين والقحطانيين من جهة أخرى. وبما أن «عدو عدوي صديقي» فإن ربيعة ستكون خصماً داخلياً لمضر على المستوى العدناني مع بقائها حلفاً نظرياً لها على مستوى الصراع بين العدنانيين والقحطانيين الذي يتخذ شكله الملموس في مستويات أدنى، مستوى قيس وكلب مثلاً. هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى قيام أحلاف بين ربيعة والقحطانيين، من ذلك حلف «الذئب» الذي أبرم بين كتلة وربيعة قبل الإسلام^(٢٩)، وستقف ربيعة وكتلة في صف واحد في الصراع بين هلي ومعاوية كما سنرى لاحقاً.

لقد كان الصراع بين ربيعة ومضر، وبكيفية عامة بين العدنانيين والقحطانيين صراعاً «تاريخياً»، يرجع إلى ما قبل حروب الردة. من ذلك ما يروى من أن الناس في شرق الجزيرة

(٢٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٨٦، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٢٩) البغوي، تاريخ البغوي، ج ١، ص ٢٤٦.

العربية كانوا يؤيدون مسيلمة الختفي في ادعائه النبوة لأنه من ربيعة، ويعادون محمد (ص) لأنه من مضر. وتغل إلينا المصادر عبارات تعكس هذا الصراع، وقد اكتسبت شهرة بين الناس وصارت موجهة للسلوك. من ذلك عبارة: «كذاب ربيعة أحب إلينا من صديق مضر» إذ يحكي أن رجلاً من التمر (من ربيعة) جاء اليه، بلاد مسيلمة، فسأل عنه قائلاً: «أين مسيلمة؟ قالوا: مة، رسول الله. فقال لا، حتى لره. فلما جاءه قال: أنت مسيلمة؟ قال: نعم. قال: ومن يأتيك؟ قال: وحماد. قال: أتي تور أم ظلمة؟ قال: في ظلمة. فقال: أشهد لك كذاب وأن عمداً صادق ولكن كذاب وبيعة أحب إلينا من صادق مضر». فلزم الرجل مسيلمة حتى قتل معه في يوم من أيام حروب الردة^(٧٠).

والواقع أن حركة مسيلمة كانت واضحة في كونها رد فعل ضد قريش، يتجلى ذلك من أحاديث تروى عن النبي في شأن مسيلمة. من ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس: «قال: قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله (ص) فجعل يقول إن جعل لي محمد الأمر من بعده لبعته...» وقد طلب ذلك فعلاً من الرسول فأجابته: «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها...»^(٧١). وكتب مسيلمة إلى النبي رسالة يقول فيها: «من مسيلمة رسول الله، إلى محمد رسول الله، سلام عليك. أما بعد، فلبي قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض وقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يتحدون». فرد عليه النبي (ص) رسالة هذا نصها: «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب. السلام على من تبع الهدى. أما بعد، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين»، وكان ذلك في آخر سنة عشر^(٧٢). ويروى أن مسيلمة خاطب قومه يوماً فقال: «يا بني حنيفة ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، ولا دكم لوسع من بلادهم وسوادكم [= ذراعتكم] أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلاً ينزل على صاحبهم». وفي الإطار نفسه نجد الإشارة إلى ما يحكي من أن عينة بن حصن قام في قبيلته غطفان عندما توفي النبي (ص) وادعى طلبحة الأسدي النبوة، فدعا إلى تجديد الحلف الذي كان بين القبيلة (غطفان وأسد) في الجاهلية والسير لمحاربة قريش وقال: «إني لمجدد الحلف الذي كان بيننا في القديم وشابح طلبحة. والله لأن تبع نبياً من الخلفين أحب إلينا من أن نتبع نبياً من قريش. وقد مات محمد وبقي طلبحة. فطابقوه على رأيه، لفعل ولعلوا»^(٧٣). وفي تقرير هذا المبدأ وتكريسه - بين سكان شرق الجزيرة (ربيعة) وسكان غربها (مضر) شاعت بين رجال قريش، أصحاب السلطة، عبارة ذات دلالة قوية. لقد كانوا يقولون: «منذ أن بعث الله نبيه في مضر وربيعة غاضية على ربه»^(٧٤).

أما ثورة الأسود المعني في اليمن فقد كانت ذات طابع «قومي»^(٧٥) منذ البداية. لقد

(٧٠) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٧١) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٥٣ - ٥٤.

(٧٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى الشما [وآخرون]، سلسلة نراث

الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٦٠٠ - ٦٠١.

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٦٢.

(٧٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٨٨.

(٧٥) يعني علي صديق: التعصب لليمن واليمنيين إقليماً وعشائرياً.

انطلق في دعوته من إثارة عصبية اليمنيين الأصلاء ضد «الأبناء» وهم الذين ولدوا من أمهات ينيات وآباء من الفرس زمن احتلال الفرس لليمن. وكان هؤلاء «الأبناء» من الأوائل الذين استجابوا للدعوة المحملية. وتحريك هذه العصبية اليمنية ضد «الأبناء»، ومن خلالها ضد الإسلام، وبالتالي ضد عرب الشمال، استطاع الأسود العنسي أن يضم إليه، في أقل من ثلاثة أشهر أهم القبائل الجنوبية، ولم تقف حركته إلا عندما تمكن المسلمون من اغتياله، ولكن لا لتراجع نهائياً، بل لتبعث من جديد بمجرد سماع أتباعه وفاة الرسول (ص). فقد قام قيس بن عبد بنو ثعلبة المكشوح الذي كان على جيش المسلمين الذين قتلوا الأسود العنسي، قام ولحقه، حفيداً على فيروز رئيس «الأبناء» الذي كان أبو بكر قد جمعه والياً على صنعاء. أخذ ابن المكشوح المذكور يدعو إلى طرد الأبناء من اليمن فكتب إلى رؤساء القبائل: «إن الأبناء نزع في بلادكم وظلوا فيكم وإن نتركهم لن يزلوا عليكم»^(٧٦)، فانضم إليه أتباع الأسود العنسي وقام بنهجهم الأبناء إلى بلادهم فارس، بعضهم على البحر من عدن وبعضهم على البر.

ولم تكن حركة الردة في اليمن مقصورة على الأسود العنسي وخلفائه، بل لقد ارتدت كعدة أيضاً أهل رأسها أبناء ملوكها بنو عمرو بن معاوية وبنو الحارث بن معاوية، وقد آلت زعامتهم إلى واحد من بني الحارث هؤلاء وهو الأشعث بن قيس الذي قزعه حركة الردة، ولكنهم انهزموا في نهاية المطاف أمام جيش المسلمين من قريش الذي كان على رأسه المهاجر ابن أمية وعكرمة بن أبي جهل. واستسلم الأشعث واقتيد إلى أبي بكر مع السبي. وكان الأشعث قد خطب قبل ذلك أخت أبي بكر عندما قدم إلى المدينة في وفد كندة لتهنئة الرسول (ص) عام الوفود. وقد اعتذر الأشعث لأبي بكر فرد إليه زوجته وأطلق سراحه. وسيكون للأشعث بن قيس دور كبير في إحداث الفتنة بين معاوية وعلي إذ سيكون من قواد جيش هذا الأخير، وسيجري ذلك كما سترى بعد في إطار الصراع بين الليثية أصحاب علي والنضرية أصحاب معاوية.

- ٦ -

هذه التصنيفات والتعارضات والصراعات التي أخذت تهيمن على المخيال القبلي أثناء حروب الردة، لتشكل محطاً أساسياً في التفكير السياسي يومئذ، متكررة وتتمتع مع حروب الفتوحات الكبرى: فتح العراق وفارس من جهة والشام ومصر من جهة أخرى، زمن عمر بن الخطاب. لقد أخذت حركات الردة بالقوة المسلحة زمن أبي بكر، كما ذكرنا، وكان «الفاشون» هم قريش أساساً أما الباقي وهم «العرب» فقد عوملوا معاملة المنهزمين في الحرب وبكثير من الشدة والعنف عقاباً على ارتدادهم. ولكي يقدر المرء ما عسى أن تكون حروب الردة قد خلفته من أحقاد في نفوس «العرب» ضد قريش لا بد من الإشارة أولاً إلى

(٧٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩٦.

الرسالة التي كان بعثها أبو بكر إلى سائر القبائل المرتدة والتي جاء فيها: «... وفي قد بعث إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والطيحين بأحسان وأمرته ألا يقتل أحداً، ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله. فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحاً قيل من وأعطته عليه، ومن لم يقرته أن يقتله على ذلك، ثم لا يبقى حل أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ويقتلهم كل قطة وأن يسي النساء والقراري»^(٧٧). ولم تكن هذه العبارات مجرد تهديد يأتي من بعيد، بل لقد كانت عبارة عن تعليمات فصلت بكثير من الصرامة والشدة لأن معظم القبائل المرتدة لم تستجب لـ «داعية الله» بل فصلت القتال.

وهكذا تذكر الروايات أن خالد بن الوليد الذي عقد له أبو بكر على جيش لقتال طليحة الأسدي سار حتى وصل مكاناً يقال له «بزاخة» حيث التقى جموع أسد وخطفان الذين كانوا قد انتصوا حول طليحة. وقاتل الطرفان «حتى قتل من العدو خلق وأسر منهم أسارى فلم يخالد بالخطر (= الخطر) أن تبي ثم لوقد فيها النيران وألقى الأسارى فيها»^(٧٨). وكان أبو بكر قد كتب إلى خالد رسالة يقول فيها: «... ولا نظفون بأحد قتل المسلمين إلا قتله ونكلت به غيره ومن أحببت عن حلف الله أو ضاحه عن نرى أن في ذلك صلاحاً فقتله» فأقام خالد «على البزاخة شهراً يصعد عنها ويصوب ويرجع إليها في طلب ذلك، فممن من أسرق ومنهم من قطع ورضخه بالمجبرة ومنهم من رمى به من رؤوس الجبال»^(٧٩). وكان وفد من أسد وخطفان قد قدم على أبي بكر بسألونه الصلح فخيرهم «بين حرب مجلية أو حيلة مخزية. فقالوا يا خليفة رسول الله أما الحرب فقد عرفناها فما الحيلة المخزية؟ قال: تؤخذ منكم الحلقة والكرع (= السلاح والخيل) وتتركون أئولاً تبعون أئولاً حتى يري الله خليفة نبيه والمؤمنين أمراً يعلمونكم به، وتؤدون ما أصبتم منا ولا تؤذي ما أصبنا منكم، وتشهدون أن قتلتنا في الجنة وأن قتلكم في النار»^(٨٠). ومثل هذا أو قريب منه حصل مع المرتدين الآخرين.

وعندما انحلت جيوش المسلمين تتوغل شمالاً لفتح العراق والشام بقيادة رجال من قريش حرص أبو بكر على أن لا يشارك في عمليات الفتح القبائل التي كانت قد ارتدت، إذ لم يكن يتق فيها، فنشأ عن ذلك وضع قلقي على صعيد «الأمن الداخلي»، إذ كان من الممكن أن يثور «العرب» في أية لحظة على «حكم قريش» وتعود الأمور إلى ما كان عليه الحال من قبل. لهذا ارتأى عمر بعد توليته الخلافة تجنيد جميع «العرب»، قريش وغيرها، على قدم المساواة، وتوجيه الجميع لفتح فارس وإمبراطورية الروم. ويؤثر عنه في هذا الصدد أنه قال: «إنه ليسبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وضع الأصابع، واستشار في فداء سبيل العرب في الجاهلية والإسلام إلا امرأة ولدت لسيدها... وقال عمر: لا ملك على عربي»^(٨١)، وهكذا نلجأ أهل الردة - للفتح - فاقبلوا «سراخاً من كل أرب غرمي بهم في الشام والعراق»^(٨٢). وعندما وصله كتاب النبي بن حارثة، قائد جيوش العرب في العراق، يخبره باجتماع كلمة الفرس على يزدجرد وانتظام

(٧٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٧٨) الفهمي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، «عهد الخلفاء»، ص ٣٦.

(٧٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٥.

(٨٠) الفهمي، نفس المرجع، ص ٣٢.

(٨١) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٨٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٢.

أمرهم وتكث أهل السواد قال عمر: هؤلاء لا ضرب من ملوك العجم بلوك العرب» وهكذا «لم يدع رئيساً ولا ذارياً ولا شرقاً ولا غطياً ولا شاعراً إلا رماهم به، فربما هم يوجوه الناس وغروهم. وكتب عمر إلى النبي ومن معه يأمرهم بالخروج من بين العجم والضرق في المياه التي تلي العجم وأن لا يدعوا في ربيعة ومضر وحلفائهم أحداً من أهل التيجيات ولا ظرباً إلا احضروه إما طوعاً أو كرهاً... وأرسل عمر... إلى عماله: على العرب ألا يدعوا من له نجدة أو قوس أو سلاح أو رلي إلا وجهوه إليه»^(٨٣)، وكان ذلك استعداداً لمعركة القادسية.

إنه التجنيد العام لجميع «العرب». ولما كانت «العرب» قبائل وكانت كل قبيلة تقابل كوحدة مستقلة، متساندة مع القبائل الأخرى في صف واحد، فإن عملية التجنيد وتنظيم القتال وتعيين أماكن التجمع... إلخ كل ذلك كان يجب أن يخضع لما تفرضه «القبيلة» من مقتضيات: احصاء أفراد القبيلة المجتدة، ضم القبائل الصغيرة بعضها إلى بعض على أساس القرابة في النسب أو الحلف، وبالتالي إنشاء مجموعات قبلية كبرى. وبما أن الموجهة كانت العراق والشام فكثيراً ما حدث أن قسمت القبيلة الواحدة إلى قسمين: قسم يبعث به إلى الشام وقسم يرسل إلى العراق. وهناك يلتقي كل قسم مع أقرب القبائل إليه ليشكل معها كتلة قبلية جديدة. وهكذا أصبحت مراكز التجمع، أو الأمصار التي مضرت لهذا الغرض كالبصرة والكوفة عبارة عن «أحياء» للقبائل المختلفة: في كل حي قبيلة أو مجموعة من القبائل التي ترتبط فيما بينها بالنسب أو الحلف. وهكذا وبلا حظ منذ عهد عمر أن القبائل العربية أخذت تتجمع في الخواصر والأمصار المجددة مؤلفة كتلاً قبلية ضخمة تحمل عمل الوحدات القبلية الصغيرة في العصر الجاهلي، لأن حرص القبائل على توازن القوى في هذه الأمصار حمل بطون كل قبيلة على الانضمام كلها تحت لواء قبلي واحد، وربما انضمت إلى القبيلة الكبيرة، عن طريق الحلف، بطون وقبائل أخرى صغرى تجمعها بها رابطة النسب. لقبائل ضبة والرباب ومزينة، مثلاً، أصبحت جزءاً من كتلة نهم. ثم لزيادة نطلق هذا التجمع القبلي اتساعاً بظهور الرابطين المزانية واليمينية... فقام لذلك تخطيط الأمصار على أساس القبائل، بل لقد روعي في بعض الأمصار انقسام العرب إلى أصلها المزاري واليماني فذكروا أن سعد بن أبي وقاص حين أخط الكوفة [سنة ١٤ أو ١٧] لمسهم لنزار وأهل اليمن، فخرج سهم لأهل اليمن في الجانب الشرقي وسهم نزار في الجانب الغربي»^(٨٤).

وإضافة إلى الدور الذي قامت به طريقة التجنيد وتوزيع القبائل حين الفتح، في إبراز الروابط القبلية وتكريسها، كان لأحداث «هيواد المعطاء» من طرف عمر بن الخطاب والطريقة ترتيب الناس فيه دور لا يقل أهمية في هذا الشأن. فمما استخدم فرض نظام المعطاء تصنيف الناس بحسب قبائلهم وأصولهم فنشط التدوين لتصوير الأنساب وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجدادها، فتحدثت معالم الرابطين المحدثين واليمانية، كما تحدثت معالم الأصول القبلية ضمن إطار هاتين الرابطين وكان لهذا التدوين أثره في عناية القبائل بأنسابها وحرمها على تعرضها، وأدى ذلك إلى تقصيصها لنسبها واعتزازها به وميلها إلى القبائل التي تربطها بها رابطة النسب والقرى»^(٨٥).

(٨٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٧٩، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٨٤) أحسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار القطة العربية، ١٩٦٤).

ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٨٥) نفس المرجع، ص ١٩٠.

وبما أنه كانت هناك جبهتان في آن واحد، جبهة العراق وجبهة الشام، فإن قبائل ربيعة وهي الساكنة في شرق الجزيرة من قطر إلى شمال العراق قد اتجهت كلها إلى جبهة العراق مشكلة بذلك تكتلاً قوياً ضخماً، مقابل القبائل الأخرى القليلة من اليمن أو غيره. أما الشام حيث كانت تنزل قبائل عربية جطها بنية الأصل، منذ الجاهلية [غسان، تنوخ، لخم، جذام، قضاعة، كلب...] فإنه كان الوجهة المفضلة للقبائل المجندة من اليمن والتي كانت تخاف قتال الفرس من جهة (كان الفرس قد احتلوا اليمن) وتفضل من جهة أخرى التماكن مع أسلافها هناك، هذا بينما كانت قبائل مضر تفضل الاتجاه إلى العراق. ولكن عسرين الخطاب لم يكن يساير رغبات القبائل هذه بل كثيراً ما فرض على التي تفضل العراق الذهاب إلى الشام كلا أو بعضاً، والعكس. وهكذا خلق «الفتح» زمن عمر وضعية قبلية جديدة تتميز بتجميع القبائل في معسكرات (أعصاب) كوحدات مستقلة ولكن في اتصال واحتكاك مباشرين، الشيء الذي كان يذكي العصبية الخاصة داخل العصبية العامة من جهة ويوقف هذه ضد بعضها بعضاً من جهة أخرى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى خلقت طريقة توزيع القبائل، أو على الأقل كرمست التمازج والاختلاف بين العراق والشام. ففي العراق هيمنت ربيعة وتميم لقريش الجعفري ومعهما القبائل اليمنية التي جندت من أجل الفتح هناك. أما في الشام فقد كانت الهيمنة للقبائل اليمنية بزعامة تلك التي سكنت الشام قبل الإسلام وعلى رأسها وكنانة التي قوي نفوذها على عهد معاوية، وكان قد تزوج منها لم ولي عهده يزيد، وكانت الخسوفية هناك بينها، أهني كلب اليمنية، وبين قيس المضربة. وكما لم تكن ربيعة وحدها في العراق لم تكن الليمانية وحدها في الشام بل كانت معها القبائل القيسية من هولزن (ومنها ثقيف) وغطفان وسليم. وأما في مصر فقد كان جل القبائل العربية التي ساهمت في فتحها لم استقرت فيها من القبائل اليمنية.

ومن وجوه الاختلاف بين العراق والشام على مستوى «القبيلة» أن القبائل في العراق، في الكوفة والبصرة قد وزعت أحشاً: فكل قبيلة أو زمرة من القبائل التي ترجع إلى أصل واحد تؤلف عشراً، وهذا الأسلوب القبل في التبع كان يساعد على سرعة استنفاذ الجند وتسهيل توزيع المطاع، والتي عليهم^(٨٦)، ولكنه بالمقابل قوى العصبية القبلية لأن المبدأ الوحيد الذي كان يقوم عليه الاختلاف هو «القبيلة». أما في الشام حيث كانت المدن تتوزع السكان وتسقطهم، فقد أتبع في توزيع القبائل المجندة للفتح والفتوح من الجزيرة العربية نظام آخر هو نظام «الأجناس»: ولقد وزعت الجيوش العربية اجتنافاً تسكرو قرب مدن الشام الرئيسية، وكل جند كان ينسب إلى المكان الذي هو فيه، وليس إلى القبائل التي يتألف منها، فيقال جند الشام وجند الأردن وجند قنسرين ونحو ذلك^(٨٧).

(٨٦) نفس المرجع، ص ٢١٩.

(٨٧) نفس المرجع، ص ٢٢٦.

إن استحضار هذه «الخريطة» القبلية التي كرستها عمليات الفتح على عهد عمر بن الخطاب ضروري لفهم الأحداث الداخلية التي عرقها عهد عثمان أولاً، ثم الحرب الأهلية التي انتلمت بعد ذلك زمن علي ومعاوية. إن تجنيد القبائل العربية للفتح. بالشكل الذي ذكرنا، قد غير من الوضعية «القانونية» التي كانت تحكم العلاقة بين قريش و«العرب»، على عهد أبي بكر، وهي العلاقة التي أملتها حروب الردة والتي جعلت «العرب» المرتلين - وهم العرب جميعاً ما عدا قريشاً وثقيف وأهل يثرب - في حكم المهزمين في حرب كان المتحضر فيها قريش، ولكن التجنيد لـ «الفتح» لم يغير في شيء الوضعية السياسية: فالحكم والرئاسة، وبصفة عامة الملك و«الدولة»، كان لقريش: الخليفة وكبار رجال الدولة ورؤساء النواحي وعيالها ولعمراء الجيوش كلهم كانوا من قريش. وإذا كان هناك من لم يكن قريشياً بالمعنى القبلي الضيق للكلمة فهو من أبناء عمومته يلتقي معها في مصر، أو هو من حلفائها. وإذا أضفنا إلى هذا بروز نفوذ «قبيلة» بني أمية، كزعيمة لقريش وبالتالي لضر في أواخر عثمان من جهة ونحو ثروات كبار رجال الدولة، من قريش خاصة، بسبب الطريقة التي انتهجها عمر بن الخطاب في توزيع المطام (اعتداد بقياس قرابة للنبي (ص)، الشيء الذي سنفصل القول فيه في الفصل التالي)، من جهة أخرى، أدركنا كيف أن ثورة الأمصار على عهد عثمان كانت، على مستوى «القبيلة»، تعني ثورة «العرب» على قريش. وهكذا فباستثناء الشام الذي كان الوضع القبلي فيه مستقراً وأقل نبذاً وتوتراً والمخضرب الأموي قوياً ومهيمناً، فإن الكوفة والبصرة ومصر، وهي المراكز الرئيسية يومئذ، كانت عبارة عن معسكرات لـ «العرب» الذين كانوا يشعرون بأنهم تحت سلطة قريش، يفتحون البلدان يسواعدهم ودمالهم بينما يذهب قسم من الغنائم والحراج والجزية إلى قريش الحاكمة.

ولكني نلمس مدى أهمية هذه الثنائية، ثنائية قريش/العرب، على المخيال الاجتماعي السياسي يومذاك نذكر الحادثة المشهورة، التي ربما كانت أول حادثة فجرت المضمون السياسي الاجتماعي لهذه الثنائية، فظهر علنياً في خطاب عميل وقريش، وخطاب عميل «العرب». لقد جرى في مجلس سعيد بن العاص الأموي، عامل عثمان على الكوفة، ذكر سواد العراق (بساتينه ونخيله) فنطق سعيد بن العاص بكل عذوبة: «إنما السواد بستان قريش». فأثار ذلك غضب رؤساء القبائل الذين كانوا حاضرين وقال أحدهم وهو ساكن بين الحارث الأشتر، زعيم اليمانيين: «أترغم أن السواد الذي أنعم الله علينا بساتينا بستان لك ولقومك؟ والله ما يزيد أوفياكم فيه نصيباً إلا أن يكون كاحنائه»^(٨٨).

وعلى أثر ذلك أخذ الأشتر وزعماء القبائل الأخرى يتقدمون عثمان وعياله ويؤلبون الناس ضد الأمويين وحكمهم، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان، فرد عليه هذا الأخير بأن

(٨٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٢٧.

يُسِير (= ينفي) الأشر وجماحه إلى معاوية علمه بالشام . «فلما قدموا على معاوية .. قال لهم يوماً : إنكم قوم من العرب [لاحظ : العرب] لكم أستان والسنة ، وقد أدركتم بالإسلام شرقاً وغرباً الأمم ومرونتهم مراتبهم وموارثهم . وقد بلغت أنكم تقيم قريشاً ، وأن قريشاً لو لم تكن حشم لقله كما كنتم . إن أنستكم لكم إلى اليوم جنة فلا تشدوا من جنتكم» فرد عليه رجل منهم فقال : «لما ما ذكرت من قريش قبلها لم تكن أكثر العرب ولا أمتها في الجاهلية قسوتها . ولما ما ذكرت من الجنة فإن الجنة إذا احترقت خلص إليها» (= إذا سقطت الخليفة/الجنة وقريش معه صار الأمر لنا) . ثم رد معاوية مفاخرهم : «فقهوا ، ولا أظنكم تفقهون . إن قريشاً لم تزل في جاهلية ولا إسلام (لا بالله عز وجل ، ولم تكن بأكثر العرب ولا أشدهم ، ولكنهم كانوا أكثرهم حسباً وأعظمهم نسباً وأعظمهم لحظاً وأكملهم مروءة .. هل تعرفون عرباً لو عجبوا ، لو سوداً لو خروا ، إلا قد أصابه الدهر في بلده وحرته بدولة [بسيطة الغيرة] إلا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس بكيد إلا جعل الله كيدهم الأسفل حتى أراد الله أن يتخذ من أكرم وأتبع دينه من هو أن الدنيا وسوء مرد الآخرة ، فارتضى لذلك غير خلقه ، ثم ارتضى له أصحاباً فكان خيارهم قريشاً ، ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة عليهم ولا يصح ذلك إلا عليهم . فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله ، أفترأى لا يحوطهم وهم على دينه ، وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يبدونكم» . ثم مضى معاوية مع خطابه «القبيلة» إلى نهايته فعبّر كل واحد من الجماعة بما يحيط منه ومن عشيرته ، ثم سرحهم فغادروا دمشق يريدون المدينة فاعتقلهم عبد الرحمان بن خالد بن الوليد الذي كان عاملاً على الجزيرة تحت أمر معاوية فجعل يهينهم بالكلام والفعال «فألقاهم أشمراً كلها وركب أشمهم» ، ثم سرحهم فعادوا إلى الكوفة^(٨٩) .

وما كان يستشري في الكوفة من التلذذ والاستياء ضد عيال عثمان كان يجري مثله في البصرة ومصر . ويستثنى الشام الذي كان أقل توتراً على حميد «القبيلة» كما أشرنا قبل ، والذي كان يحكمه معاوية بـ «السياسة» و«المطاة» فإن باقي المراكز كانت تعج بالناقمين على قريش وعلى سياسة عثمان التي كانت خاضعة في السنين الأخيرة من حياته لتفوذ الأمويين ذوي نرباه . وإذا كانت الثورة على عثمان قد حركتها عوامل أخرى ، على مستوى «الفتنة» و«المطاة» ، كما سنرى في الفصلين القادمين ، فإنه لما لا شك فيه أن تلك العوامل ما كانت لتعمل فعلها لولا وجود إطار قبلي قابل لأن يحضن الثورة ويؤطرها . والواقع أن الثورة على عثمان قد اكتسبت ، على مستوى «القبيلة» ، طابع ثورة «العرب» على قريش . ويكفي أن يستعرض المرء أسماء الزعماء الذين قادوا تلك الثورة ، من الأمصار إلى المدينة ، ليلمس ذلك بوضوح . لقد تكاثب رؤساء القبائل الناقمة على قريش وسياسة عثمان ، في كل من الكوفة والبصرة ومصر ، فاتفقوا على الخروج باتباعهم إلى المدينة تحت غطاء المصرة ، وكان ذلك سنة ٣٥ هـ . كان الخارجون من مصر أربع فرق يبلغ عددها الإجمالي ما بين مئتي ألف وثلثمائة رجل ، وكان على رأس هذه الفرق أمراء من اليمن ، من عذاهة وكندة ، وكان أمير الأمراء المناققي بن حرب المعكي . من اليمن أيضاً . وكان الخارجون من الكوفة أربع فرق كذلك وعددهم كعدد أهل مصر وعليهم زعماء من اليمن وشرق الجزيرة وعلى رأس الجميع عمرو بن الأصم من بني عامر بن صعصعة . ولما أهل البصرة فكلتوا أيضاً أربع فرق وفي عدد أهل مصر

(٨٩) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٦٣٥ .

ورؤساؤهم من عبد القيس وبني حنيفة وعلى رأسهم جميعاً حرقوص السعدي من غيم، المعروف ببني الخويصرة، وسيكون أحد زعماء الخروج فيما بعد. وقد التقت هذه الجموع في المدينة ثم دخلوا مع عثمان في مفاوضات انتهت بالفشل وكانت النهاية قتل عثمان. ويبدو أن النموذ والسيطرة في صفوف التوار كانت لليمنيين^(٩٠).

وبعد مقتل عثمان يقوم معاوية بالمطالبة بدمه، لأنه من عشيرته. وكان علي بن أبي طالب قد بوجع في المدينة بعد مقتل عثمان في ظروف غير مستقرة فانتقل إلى الكوفة ليدخل في صراع دموي مع الزبير وطلحة ومعهم عائشة زوجة النبي (حرب الجمل)، ثم ليدخل بعد ذلك في حرب مع معاوية (حرب صفين)، وستهمن ثالثة قريش/العرب على الصراع بين علي ومعاوية: على رأس قريش معاوية، أما العرب فكانوا يشكلون الأغلبية العظمى في صفوف علي، إذ لم يكن يقاتل معه سوى عدد محدود جداً من القرشيين. كانت ربيعة على رأس القبائل المخاصمة لعلي، وكان كثير التنازع عليها، وقد حاول أن يقيم بينها وبين القبائل اليمنية حلفاً يحمي به حلفاً كان بينها قبل الإسلام. وأهم القبائل اليمنية التي كانت في صفوف علي هي كندة ومجيلة وهمدان وخثعم والأزد. أما جيش معاوية فكان يتألف أساساً من القبائل اليمنية التي سكنت شمال الجزيرة خاصة الشام منذ أن هاجرت إلى هناك قبل الإسلام، ومن أبرزها قبيلة كلب كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وإلى جانب القبائل اليمنية تأتي قبائل قيس التي كانت تمثل العنصر المضري في الشام، وبالمخصوص منها ثقيف التي كان منها كبار الولاة الأمويين على العراق مثل الحفيرة بن شعبة وزيد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي.

حاول علي بن أبي طالب أن يقيم نوعاً من الانسجام في جيشه بأن عقد حلفاً بين ربيعة والقبائل اليمنية ضد قريش^(٩١)، ولكنه لم يستطع إقرار التعايش والتعاون بين العنصر اليمني والعنصر المضري في صفوفه، فكان ذلك من أسباب هزيمته. والواقع أن انفجار معسكر علي بن أبي طالب بسبب حادثة التحكيم الشهيرة إنما يرجع أساساً إلى التناقضات القبلية التي كان يعاني منها هذا المعسكر والتي لم يكن من الممكن السيطرة عليها ولا تجاوزها إلا بدهاء سياسي ماهر، وهذا ما لم يكن يتصف به علي بن أبي طالب. وقد بدأت هذه التناقضات في الظهور بمجرد ما قرر علي بن أبي طالب المسير إلى الشام لقتال معاوية. فقد دخل عليه رجال كثيرون من طلفان وبني غيم (وهم من مضر) وقالوا له: «يا أمير المؤمنين إنا قد مشينا إليك لي نصيحة فاقبلها، ورأينا لك رأياً فلا نرده عليك، لهذا نظرنا لك ولن مملوك: أقم. وكتب هذا الرجل، ولا نميل إلى قتال أهل الشام فإنا والله ما ندري ولا تدري لمن تكون الغلبة إذا التقيتم ولا حل من تكون البررة». فلما سمع أصحاب علي منهم ذلك - وهم يمنيون - ثاروا في وجوههم واتهموهم بمكاتبة معاوية والعمل لحسابه. فخرج أولئك الناصحون في رجال من قومهم وقهروا إلى معاوية ولكنهم لم

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩١) انظر نفس الحلف الذي كبه علي بين ربيعة والقبائل اليمنية بالعراق في: ابن أبي الحديد، شرح

نسخ البلاغة، ج ٤، ص ٢٢٤.

يقاتلوا معه بل اعتزلوا القريظين معاً^{٩١}. ولا يمكن أن يفسر موقف هؤلاء الذين تصحبوا علياً بمنهم الدخول في حرب مع معاوية إلا بكونهم كرهوا أن يقاتلوا بقي عموميتهم، من مضر (خطبان وتميم) الذين كانوا في صفوف معاوية.

وحلول علي بن أبي طالب أن يتغلب على هذه المشكلة، مشكلة وجود القبيلة الواحدة في جيشه وجيش معاوية، فينبى عظمته القتالية على أساس أن تكفي كل قبيلة في جيشه بقي عموميتها في جيش معاوية: «قال للأزد - في صفوة - أكنوني الأزد - في صفوف معاوية - وقال خثعم أكنوني خثعم، وأمر كل قبيلة في العراق أن تكفي انتحاراً من أهل الشام إلا أن تكون قبيلة ليس منها بالشام أحد فصرها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام»^{٩٢}. وكان الهدف من هذه الخطة تجنب انقلاب المعركة بينه وبين معاوية إلى معركة بين القبائل المكونة لجيشه. ذلك لأنه لو قاتل الأزد في صفوف علي رجال خثعم في صفوف معاوية، مثلاً، فلا شيء يضمن أن لا تهب خثعم في صفوف علي لنصرة أهلها في صفوف معاوية فتصبح المعركة بينها وبين الأزد في صفوف علي، وهكذا.

غير أن الخطة التي أراد بها علي تجنب اقتتال القبائل في معسكره كان لها مفعول سلبي من وجه آخر. لقد وجدت كل قبيلة نفسها تقابل أختها، وهذا ما لم يكن من الممكن التحمس له مع غياب دافع قبلي (كالثأر مثلاً). لقد كانت القضية التي كانوا يقاتلون من أجلها قضية سياسية لا تهمهم بصورة مباشرة، لا تجهد ما يؤسسها في خيالهم القبلي. بل بالعكس، لربما كان يفكر الواحد منهم، إذا كان من اليمن أو من ربيعة ويقول في نفسه: علي ومعاوية قرشيان فأني منها انتصر كان الحكم للقرشي. لقد صاد هذا الشعور فعلاً في صفوف علي بالخصوص، لأن صفوف معاوية كانت أكثر تماسكاً إذ كان جيشه أشبه بجيش مختف. أما جيش علي الذي كان عبارة عن مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة فقد كان يعاني رجاله من وضعية تمزق وجدلتي حيناً اكتشفوا أنهم صاروا مطالبين بقتل أشقائهم. وفي هذا المعنى يروى أن أحد زعماء الأزد خطب في قومه عندما كلفهم علي بقتال أخوانهم في صفوف معاوية، فقال: «إن من أحقنا الجليل والبلاء العظيم أننا صرنا إلى قوماً وصرفوا إلينا، والله ما هي إلا أيدينا نلطمها بأيدينا، وما هي إلا أجنحتنا نجعلها بأسبكتنا. فإن نحن لم نؤلس جاعتنا ولم نناسح صاحننا كفرنا. وإن نحن فعلنا فخيرنا أهنأنا ونارنا أهدأنا»^{٩٣}. ويروى أنه لما قتل أبو كعب رئيس خثعم العراقي لم يستطع قتاله، في صفوف معاوية، أن يمنع نفسه من البكاء والانصراف وهو يقول: «رحمك الله، أبا كعب. لقد قتلتك في طاعة قوم انت أسير رحماً منهم وأحب إليّ نفساً منهم، ولا لوى قريناً إلا قد لعبت بئنا»^{٩٤}.

ولذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يرجع الرأي الذي يرى أن القراح والاحتكام إلى

(٩١) أحمد زكي صفوت، جبهة عطف العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة الطليعة، [د.ت.د.])، ج ١، ص ٣١٦.
(٩٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٨٤.
(٩٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٠.
(٩٤) نصر بن مزاحم المقرئ، وثقة صفيين (القاهرة: [د.ت.د.])، ١٣٦٥ هـ، ص ٢٩٠.

كتاب الله إنما تبلور حين وجد الناس أنفسهم في هذه الوضعية المأساوية، خصوصاً وأن الاتصال بين المسكرين كان قائماً صباح مساء، كل قبيلة تجتمع إلى أخيها في الصف الآخر: تجمع قتلاها وتقتل جرحاها... إلخ. على أن اللجوء إلى «التحكيم» لتجنب الصدام تقليد عربي قديم. فلقد كانت القبائل العربية تلجأ إلى الحكيم تجنباً للحرب التي لا تنتهي أيلامها بسبب تسلسل الثأر. ومهما يكن فإن من الثابت تاريخياً أن تياراً واسعاً في صفوف علي بن أبي طالب كان يريد تجنب الحرب قبل وقوعها وبقي هناك من يرغب في إنهاؤها إما بولزع ديني (المسلم يقتل أخاه المسلم) وإما بدافع قبلي كما شرحنا قبل. وبالمقابل كان هناك، في صفوف علي دائماً، جماعات أخرى تضغط من أجل مواصلة الحرب تدفعها اعتبارات ومصالح أخرى. وعندما قبل علي التحكيم تحت ضغط التيار الأول فرض عليه رؤساء القبائل اليمنية، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس ومالك الأشتر، تعين أبي موسى الأشعري، وهو يمني، لينوب عنه في التحكيم. فلما اعترض علي بكون أبي موسى الأشعري ليس في مستوى دهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، واقترح عليهم تعيين ابن عباس مندوباً عنه رد عليه الأشعث بن قيس بأن ابن عباس وعمرو بن العاص مضريان وأنه لا يقبل أبداً أن يحكم في الأمر رجلان من مضر. وعندما أبدى علي تحذره من أن يتقلب عمرو بن العاص بذهابته جعل أبي موسى الأشعري أجابه الأشعث بقوله: «إني لأن يحكما بعض ما تكره، واحدكما من اليمن، أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمهما وما مضريان»^{٩٦}. ولم يكن أمام علي بن أبي طالب إلا أن يرضخ ويعين أبا موسى الأشعري. وعندما أخذ الأشعث بن قيس يطوف على معسكر علي بكتاب التحكيم فهم «الناس»، أعني رجال القبائل، أن «التحكيم» قضية اليمنيين، فكان رد فعل قبائل بكر (من ربيعة) وغييم (من مضر) هو رفض التحكيم. لقد قام في وجه الأشعث جماعة من بني ثميم وقال له أحداهم: «نحسبون في أمر الله، عز وجل، الرجال. لا حكم إلا لله. ثم شد بسيفه لضرب به الأشعث فأصاب دابته فاندفعت فجري وهو عليها، ولما رأى قوم الأشعث ذلك هبوا لنجدته، وكانت الحرب تشتعل في صفوف علي بين بني ثميم وأهل اليمن فوُلا أن تدخل كبراء بني ثميم فاحتذروا للأشعث وقومه»^{٩٧}.

ولكن المسألة لم تقف عند هذا الحد. لقد عاد جيش علي، بعد التحكيم^{٩٨}، إلى الكوفة في فوضى وتمزق: «خرجوا مع علي إلى صفين وهم متولدون أحياء فرجعوا متباغضين أمعاء، ما يرجوا من معسكرهم صفين حتى فشا فيهم التحكيم وقد قبلوا يتناقصون، الطريق كله، ويتشاقون ويضطربون

(٩٦) نفس المرجع، ص ٥٧٢.

(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٠٤.

(٩٨) ينص كتاب التحكيم على اتفاق الحكيم نيابة عن علي ومعاوية على الاحتكام إلى كتاب الله وإيقاف القتال، وضرباً لجلال الله وإصدار الحكم شهر رمضان سنة ٢٧ هـ. وكنا قد اجتمعنا في شهر صفر من نفس السنة. وتقول الرواية الشيعية إنها قرأوا في اجتماعها في رمضان على أن يعزلا كلا من علي ومعاوية ويختار المسلمون غيرهما. غير أن عمرو بن العاص احتال على أبي موسى الأشعري فلفظه ليختبئ أولاً وليركض اتفاقهما على خلع علي ومعاوية، وبعد ذلك قام هو ليقول أنه يلجأ علياً كما خطبه صاحبه ولكن يثبت صاحبه معاوية، فقام مخرج ومخرج وفلحق أبو موسى إلى مكة. غير أن هذه الرواية موضوع شك نظراً لطابعها المسرحي.

بالسياسة. يقول الخوارج [= الذين سيطر عليهم هذا الاسم بعد هذه الحادثة]: يا أعداء الله، أجمعتم في أمر الله عز وجل وحكمتم. وقال الآخرون [الذين فرضوا التحكم] فلو قسم إيماننا وافرقت جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى ألتوا حرورا. فنزل بها منهم اثنا عشر ألفاً وتلقى منهم: إن أمير القتال شيت بن ربيعة النخعي، وأمير الصلاة: عبد الله بن الكواء المشكوري، والأمر شورى بعد الفتح، والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٩٩).

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن القبائل لا تقبل رئيساً عليها إلا منها أو من العشيرة الأقوى، فمكن القول إن هؤلاء الخوارج كانوا أساساً من نجهم (رئيسهم شيت بن ربيعة النخعي) ومن بكر (بزعامة عبد الله بن الكواء الشكري، ويتو بشكر من بكر، أقوى قبائل ربيعة) ولذلك قال عنهم علي بن أبي طالب أنهم «أعاريب بكر وقيم». وإذا أضفنا إلى هذا رجال بني حنيفة الذين سيكون من بعضهم زعماء للخوارج (نافع بن الأزرق رئيس الفرقة التي تحمل اسمه: الأزارقة، وكانت أقوى فرق الخوارج) فإنه يمكن القول بصفة عامة إن قبائل شرق الجزيرة قد انفصلت عن علي بن أبي طالب ولم يبق معه إلا «أهل الكوفة» وجلهم من القبائل اليمنية، هذه القبائل التي استوطنت الكوفة بعد تحجيدها للفتح زمن عمر بن الخطاب. وسنشرح في فصل لاحق أسباب هذا الارتباط بين القبائل اليمنية وعلي بن أبي طالب. ويجب أن نضيف إلى هؤلاء بقع مئات من «الأنصار» وضعفاء الناس وفلولا من قبائل صغيرة، هؤلاء الذين بقوا مشايخين لعلي إلى جنب القبائل اليمنية فتكون من الجميع حزب «الشيعه». أما الخوارج فقد حدث «الطلاق» النهائي بينهم وبين علي بن أبي طالب حين «اضطرو» هذا الأخير إلى مقاتلتهم في «النهر» فقتل عددا منهم فبعض زعمائهم، فصاروا «شهداء» يفصلون - إلى الأبد - بين الخوارج وعلي وشيعته من بعده. وسيتقم الخوارج لـ «شهادتهم» وستكون الضحية الأولى هو علي بن أبي طالب الذي اغتاله عبد الرحمن بن ملجم الخارجي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ.

باغتيال علي أخذ الجو يصفر بسرعة لمعاوية. لقد استغل هذا الأخير انشغال علي بالحرب الأهلية داخل معسكره فأخذ «يفرق جيوشه على أطراف علي»، فاستولى على مصر علي يد عمرو بن العاص وكانت قبل ذلك تابعة لعلي. وعندما شعر هذا الأخير بأن معاوية أخذ يطوقه جيشاً كبيراً بقيادة قيس بن عباد الأنصاري. وسأق اغتيال علي وهذا الجيش بصدد التحرك، وبأيح «الناس» (قائد هذا الجيش بصفة خاصة) ابنه الحسن علي الخلافة، «وكان الحسن لا يرى القتال ولكنه يريد أن يأخذ نفسه ما استطاع من معاوية ثم يدخل في الجهاد»، وعرف الحسن أن قيس بن سعد لا يوافق على رأيه فتزعه وأمر حبيد الله بن عباس. فلما علم عبد الله بن عباس بالذي يريد الحسن عليه السلام أن يأخذ نفسه كب إلى معاوية يسأله الأمان ويشرط نفسه على الأموال التي أصابها فشرط ذلك له معاوية^(١٠٠).

ويمكننا بعد هذا أن نتبأ بسهولة بما سيحدث في جيش مثل هذا وفي ظروف مثل هذه.

(٩٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٨.

(١٠٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٤ - ١٦٥.

كان الحسن وجيشه باللذائن عندما جاءهم الخبر بقصوم معاوية إليه في جيشه. وما هي إلا إشاعة أطلقها استخبارات معاوية وسط جيش الحسن تقول: «إن فليس بن سعد قد قتل فانفروا»، حتى استجاب الناس بسهولة لا تصديق «فنفروا ونهبوا سرلوق الحسن عليه السلام حتى نلزعوه بساطاً كان نحه... فلما رأى الحسن عليه السلام ضيق الأمر عنه بحث إلى معاوية يطلب الصلح، فبحث معاوية مندوبين عنه وصالحا الحسن «عل أن يأخذ من بيت مال الكوفة خمسة آلاف ألف في أشياء لشرطها»^(١٠١) منها حسب بعض المصادر أن يكون الأمر له، أي للحسن^(١٠٢) أو ويكون الأمر بعد معاوية لسوري بن السلمين^(١٠٣)، وتضيف مصادرنا: «ثم قام الحسن في أهل العراق فقال: يا أهل العراق، إنه مني بضئ عنكم ثلاث: قتلكم أبي، وطعنكم ليبي - وكان قد جرح بعد أن نهب سرلوقه - وانتها بكم منامي»^(١٠٤). وهكذا دخل الناس في طاعة معاوية، ودخل معاوية الكوفة فبايعه «الناس» وصار خليفة بـ «الاجماع»، فسمي ذلك العام «عام الجاهة» (٤١ هجرية)، وبذلك قامت دولة جديدة، دولة «الملك السياسي» التي ستشهد «تجليات الفصل السياسي العربي»، التجليات التي ستعطي للأحداث التي ذكرنا مضامينها الأيديولوجية، كما ستبين ذلك في حينه.

أما الآن فلنواصل الحديث عن «المحددات». لقد انتصرت «القبيلة» ورغبي خصومها بنصيبهم من «الفنيزة» التي قام علي بن أبي طالب وأشياعه ضدها في الأصل. لنعد إذن إلى «الفنيزة»، وإلى ذات المنطلق الذي انطلقنا منه في هذا الفصل لنرى كيف ستعطي «الفنيزة» لسلسل الأحداث التي عرضناها مضموناً آخر.

إن «الفنيزة»، كما سبق أن قلنا مراراً، هي التي تعطي المعقولة والتاريخية حل صراعات «القبيلة».

(١٠١) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦٥.

(١٠٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٣.

(١٠٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٥٤.

(١٠٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦٥، والمحمدي، مروج الذهب ومناهل الجواهر،

ج ٢، ص ٩.

الفصل الخامس من الردّة إلى الفتنّة : الغنيمة

- ١ -

تجمع الأدبيات السياسية في العصور القديمة والوسطى، في العالم الإسلامي وخارجه، على القول إن الركّنين الأساسيين والضروريين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما: الجند والمال. إن عبارة: «الملك بالجند والجند بالمال» تتكرر في تلك الأدبيات كإحدى بديهيات الفكر السياسي. وما يذكره القدماء بعد ذلك من أركان أخرى له «الملك» أي الدولة، ك«العدل» و«المسارعة» وما أشبه، هي أمور تتعلق بنوع «الملك» والدولة وليس بأساسه. والدعوة المحمدية قد تحولت إلى دولة، أو على الأصح نجحت في إقامة دولتها، يوم غدا في إمكانها تجهيد الرجال والحصول على المال. وكان ذلك بعد الهجرة إلى المدينة: كان المهاجرون والأنصار هم الجند وكانت مساهمتهم التطوعية، أولاً، ثم الغنائم التي كانوا يستولون عليها من عنوهم، ثانياً، هي مصدر المال الذي كانوا يجهزون به. وعندما تم فتح مكة وبادت القبائل العربية إلى إرسال الوفود إلى المدينة للثبوت وإعلان الخضوع في الإسلام (السنة التاسعة للهجرة) كانت الجزيرة العربية عملياً تابعة لدولة الدعوة المحمدية. وبما أن الزكاة هي الرابطة المادية الموحدة التي كان من شأنها أن تثبت به «المللوس» أن هذه القبيلة أو تلك قد «أسلمت» فعلاً، أي دخلت تحت سلطة الإسلام السياسية، فقد حرص النبي (ص) على أن يبعث مع كل وفد، وإلى كل منطقة، عملاً على «الصدقات» (= الزكاة) إلى جانب «المفسري» الذي «يعلم الناس دينهم»، والقاضي الذي يقضي بينهم، وأمير الجيش عندما يتطلب الأمر ذلك.

وكما يتّنا ذلك قبل فإن إسلام القبائل في هذه المرحلة كان، في الأغلب الأعم، إسلاماً سياسياً، أي اعترافاً بزعامة دولة الرسول (ص). وكانت «الزكاة» في منظور هذه القبائل هي نفس «الإتاوة» التي كان العمل جلياً بها قبل الإسلام، أي القسط من المال الذي تأخذه

فهراً القبيلة للتصيرة من القبيلة المنهزمة. كانت «الأتلوة»، إذن، عبارة عن ضريبة تدفعها القبيلة ما دام ميزان القوى يفرض عليها ذلك. وبمجرد ما يتغير ميزان القوى، يل بمجرد ما يبدو أنه من الممكن تغييره، حتى تبادر القبيلة إلى الامتناع عن دفعها. ولم تكن القبائل تنظر إلى الأتلوة من الزاوية الاقتصادية وحدها، بل كانت ترى فيها أيضاً - ولعل هذا هو ما كانت تتضيق منه أكثر - رمزاً للخضوع ولللهانة. لقد كانت «الأتلوة» هي الشيء الوحيد الملموس الذي يحصل به التمييز، في المجتمع القبلي، بين القبيلة السيدة، صاحبة «الملك» والقبائل المسودة. إن القبيلة التي تعيش على «الحل والترحال»، في مجتمع صحراوي لا حدود فيه، تعتبر نفسها كياناً حراً مستقلاً كامل السيادة على نفسه، وهي تعتبر نفسها متساوية، على الأقل على مستوى السيادة، مع أية قبيلة أخرى. وعندما تستطيع إحدى القبائل فرض سلطانها بالقوة والنفوذ على قبيلة أو قبائل فإن المظهر الذي يجسم علاقة القوة هو الأتلوة. ومن هنا كانت استعادة القبيلة لـ «استقلالها»، أي هيبتها وكرامتها، لا تحتاج إلا إلى الاعلان عن الامتناع عن دفع الأتلوة. وهذا يتطلب، كما قلنا، تغيير ميزان القوى لصالحها.

في هذا الإطار يجب أن ننظر إلى ظاهرة «الردة» التي بدأت بمجرد ما سمعت القبائل بمرض النبي (ص)، واستفحلت استفحالاً خطيراً عندما انتشر خبر موته. صحيح أنه كانت هناك قبائل، أو على الأقل زعامات تطمح إلى أكثر من التحرر من الزكاة/الأتلوة، إن مُدبهي النبوة كانوا يقدرون النموذج المحمدي وطموحون، هم وقيادتهم، إلى تأسيس كيانات سياسية وقومية كالأسود العربي في اليمن أو القليمية كمسلمة الحنفي في البصرة وشرق الجزيرة، أو الاستيلاء على دولة المدينة نفسها ووراثتها سيادتها كطليحة الأسدي ومسجاح التميمية. غير أن القبائل الأخرى لم تكن على هذا المستوى من الطموح، بل كانت تريد فقط - أو على الأقل هذا ما صرحت به - إطفاءها من الزكاة، لأنها كانت تعتبر الزكاة بمثابة صلة شخصية كانت تربطها بالنبي (ص) ولا شيء يلزمها على دفعها لأبي بكر بعده. وربما كان هناك من القبائل من تخفي طموحها في الإنقضاء على دولة المدينة فجاءت تفويض أبا بكر في إطفائها من الزكاة، مقابل التزامها بالصلاة، وهي إنما تريد جسي النخس واستطلاع الأحوال. لقد رفض أبو بكر بصلافة وقوة هذا الترخع من المروض رغم أن كثيراً من الصحابة نصحوه بقبول ذلك مؤقتاً حتى تمر المرحلة الحرجة التي كانت تحتازها يومئذ دولة المدينة (= وفاة الرسول، النزاع بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة، حركات الردة وإدعاء النبوة...).

لقد رفض أبو بكر بكل صرامة هذا «الحل الوسط» وقال قولته الشهيرة: «والله لو تعرفي عملاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلهم عليه»^(١)، ورفض ذلك لأنه كان يعرف أن التنازل عن الزكاة معناه إلغاء علاقة «السيادة»، وبعبارة معاصرة: «التنازل عن جزء من الوطن». لقد كان يدرك، وهو الخبير في شؤون القبائل، أن كل شيء في المجتمع القبلي يتوقف على ميزان

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي ولولاء، ١٩٦٢)، ج ١، ص ١٧.

النفوى وأن اظهار القوة في هذا للمجتمع كان شيئاً ضرورياً للاحتفاظ بكيان الدولة. لذلك يادر إلى إرسال جيش أسامة الذي كان الرسول (ص) قد جهزه للقيام بحملة على مشارف الشام، ولم يقفل أبو بكر عن اتخاذ كل الاحتياطات الأمنية الضرورية لمقاومة أي هجوم مفاجيء تقوم به القبائل التي جاءت لتفاوض على إعفائها من الزكاة بينما كانت تريد استغلال الأحوال. وقد حدث ذلك بالفعل إذ تعرضت المدينة إلى هجوم مفاجيء كاد يطيح بدولتها لولا أن أبا بكر قد توقع ذلك وأعد العدة له^(١).

لقد أنقذ أبو بكر دولة المدينة ولكن بقي عليه إعادة بسط سلطة هذه الدولة على مجموع القبائل العربية التي كانت قد ارتدت أو كانت تنتظر جلاء الوضع. لقد كانت حروب الردة التي عقد لها أبو بكر أحد عشر لواء بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب وإعادة تأسيس لدولة المدينة. لقد انقض المردون على المسلمين، في كل مكان يلبونهم ويطردونهم، وكان في مقدمة المستهدفين وعيال الصدقات (المزولون من جمع الزكاة من القبائل) فجاء رد فعل أبي بكر وأمره جيوشه قوياً وعنفاً، فكان قتل كثيرون وغنائم وسبايا كثيرة، واستردت دولة الإسلام السيادة على مجموع القبائل المرتدة، وبالتالي صار مجموع شبه جزيرة العرب تابعاً لها عملياً.

وكما هو الشأن دائماً فإن النصر يفرى بطلب مزيد من النصر. وهكذا لما أن أنهى خالد بن الوليد مهمته في تصفية ثورة مسيلمة واخضاع اليمامة من جديد إلى دولة المدينة حتى جاءه كتاب من أبي بكر يأمره فيه «أن يبر إلى العراق حتى تدخلها وبدأ بفرج الهند، وهي الأبله (قربة من البصرة)، وتالف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم^(٢)». وفي هذه الأثناء قدم إلى المدينة الخثعمي بن حارثة الشيباني من العراق (وكان قد تعرف على أبي بكر في لقائه مع الرسول (ص)) عندما كان يعرض نفسه على القبائل (انظر الفصل الثاني (الفقرة ٤))، وطلب من أبي بكر أن يأذن له بقتال أهل فارس قائلاً: «أترى هل من قبلي من قومي أقتل من يلقي من أهل فارس وأكتفيك ناصية^(٣)» فوافق أبو بكر. ولما رأى جيرانه بنو عجل ذلك دخلوا في منالسة مع قومه بني شيان فكتب رئيسهم مدحور بن عدي إلى أبي بكر يقترح عليه أن ينزل هو وقومه فتح فارس، فكانت النتيجة أن أسند أبو بكر القيادة العامة في الجبهة الشرقية لخالد بن الوليد وأمر المتنافسين بالعمل تحت أمرته. وغير عاب أن عنصر «النديمة» كان وراء هذه المنافسة. ولم يغفل خالد بن الوليد نفسه هذا المنصر بل عمد إلى توظيفه في تعبئة الناس وتحميهم لقتال الفر من فقال في خطبة له أمام مجموع القبائل: «ألا ترون إلى الطعام كرفع الشراب، ويالله لو لم يلزنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا للعالمين لكان الرئي أن تضارح على هذا الريف حتى نكون أول به ونولي الجوع والافلال من نولاء عما أتفل مما أئتم قبه^(٤)».

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٥٥.
(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٧.
(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٨.
(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٢.

وبينما كان خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة يدعنان مسلسل فتح العراق وفارس كان أبو بكر قد كتب إلى أهل مكة والطف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستخرجهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي خاتم الروم، فصارع الناس إليه بين عتسب وطلع وأتوا المدينة من كل لوب^(١)، فعقد أبو بكر لواء يزيد بن أبي سفيان، أخي معاوية، فكان أول الأمراء الذين خرجوا إلى الشام^(٢)، وعقد أيضاً لأبي عبيدة بن الجراح وشرحيل بن حسنة وعمرو بن العاص، فساروا جميعاً إلى الشام، ومنها استدعاه الجيوش إلى فلسطين ثم إلى مصر، ثم إلى أفريقيا والأندلس في زمن لاحق. واضطر أبو بكر إلى تعزيز صفوف جيوشه بالشام بخالد بن الوليد وتركاً للمثنى بن حارثة وحده في العراق، وكان الفرس قد حاولوا جمع شملهم بعد ما لحقهم من هزائم، فطلب المثنى بن حارثة الامدادات من أبي بكر. ولما أبطل عليه قدم بنفسه إلى المدينة، فوجد التجنيد العام قد حصل، ولكن من أجل الشام، فاقترح على أبي بكر أن يسمح له بـ «الاستعانة بمن ظهرت نيته ونلمه من أهل الرد عن استطاع الغزوة»^(٣). وكان أبو بكر قبل ذلك لا يسمح بالمشاركة في التجنيد من أجل الفتح إلا للقبائل التي يتق فيها، أي التي لم ترد.

وتوفي أبو بكر والمثنى ما يزال بالمدينة، وولي الأمر بعده عمر بن الخطاب فكان أول ما قلم به «أن ندب الناس إلى فارس... وكان وجه فارس من أكثر الوجوه إليهم وأقلها عليهم لشدة سلطانهم ومزهم وفهرهم الامعة». فتكلم المثنى بن حارثة برغب الناس في العراق ويهون عليهم شأن الفرس فقال: «أيها الناس لا يعظم عليكم هذا الوجه. فلما قد تبعتها ريف فارس وغلبناهم على غير ذقني السواد [= ما بين دجلة والفرات] وشاطرناهم ونلنا منهم واجترأ من قبلنا عليهم»^(٤)، ولما إن شاء الله ما بعدها. وقام عمر بن الخطاب بدوره وقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا حل النجعة [= تتبع المكلا: ليس فيه خنعة] ولا يفرى أهله إلا بذلك. أين الطراء المهاجرون عن موعود الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يرثكموها، فكان أول متدب أبو عبيد بن مسعود الثقفي (مسعود الثقفي عظيم العلف في الجاهلية. وابنه أبو عبيد هذا هو والد المختار الثقفي الذي سيكون له شأن في العراق فيما بعد).

عاد المثنى إلى العراق وتبعه أبو عبيد في نحو ألف من المدينة وما حولها، ثم عمل عمر باقتراح المثنى فدندب أهل الردة فلقبوا سراعاً من كل لوب فرس بهم الشام والعراق^(٥). وكان

(١) أحمد بن يحيى بن جابر البلاخري، فصح البلدان (القاهرة: [د.ن.]، ١٣١٨ هـ)، ج ٢، ص ١٢٨.

(٢) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٥.

(٤) يشير هنا إلى وقعة ذي قار بين عرب شرق الجزيرة (ربيع)، ومنها بنو شيان وبنو عجل... (البحر) وجيش الفرس. وقد جرت بعد وقعة بدو يضة أشهر. وكان العرب قد انتصروا فيها واحتضروا ذلك حدثاً عظيماً فتغنوا به. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٩١.

(٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣١٢.

جرير بن عبد الله البجلي - زعيم قبيلة بجيلة اليمنية التي كانت قد تفرقت بطونها في القبائل العربية بسبب حروب داخلية - قد طلب من عمر بن الخطاب أن يأذن له بجمع أبناء قومه بجيلة من سائر قبائل العرب ويسير بهم إلى الفتح «فكتب عمر إلى عماله السعة في العرب كلهم : من كان فيه أحد ينسب إلى بجيلة في الجماعة وثبت عليه الإسلام يعرف ذلك فأخرجوه إلى جرير». وكان جرير يريد الذهاب إلى الشام، فأبى عمر وأكرهه على المضي إلى العراق «وَعَوَّضَهُ لَأَكْرَاهَهُ، وَاسْتِصْلَاحاً لَهُ، فَجَعَلَ لَهُ خَمْسَ مِائَةِ أَلْفٍ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِي غَزَائِهِمْ حَتَّى يَكُونُوا لِقَائِهِ وَلَمْ يُخْرِجْ إِلَيْهِ مِنْ الْقِبَائِلِ»^(١١)، وذلك علاوة، طبعاً، على نصيبهم الأصلي وهو الأربعة أخماس التي توزع على القبائل. وإنما أشرنا هنا إلى هذه الواقعة، علاوة على متزاها في إطار دخول الغنيمة كمصدر في الغنيمة للفتح، لأنها قد ترتبت عليها نتيجتان هامتان: أولاهما سياسية وهي أن قبيلة بجيلة التي رحلت كلها إلى العراق لتشكل ربع الناس يوم القادسية^(١٢) والتي سكنت الكوفة بعد ذلك، كان لها شأن كبير في الأحداث السياسية التي جرت بين علي وشيعته وبين الأمويين كما سنرى بعد. أما النتيجة الثانية فهي تشريعية، ويتعلق الأمر بمنح نسبة من الغنائم إلى القبائل أو الأشخاص مقابل التكفل بفتح منطقة، وسيكون ذلك من عوامل تكديس الثروة في أيدي أشخاص قلائل.

انطلقت عملية فتح العراق والشام إذن، زمن أبي بكر، ثم توبعت زمن عمر بن الخطاب، وستوغل القبائل العربية المجتدة للفتح إلى أعماق إيران شرقاً وإلى المحيط الأطلسي وجنوب فرنسا غرباً. وقد تم فتح هذه المساحات الشاسعة في مدة قصيرة أثارت إعجاب المؤرخين، القدماء منهم والمحدثين. وإذا كان لا بد من اعتبار ظروف البلدان المفتوحة آنذاك، خاصة فلوس والروم، بوصفها كانت تشكل الشرط الموضوعي الذي مكن العرب من ذلك الفتح السريع، فإنه لا بد من اعتبار محاصر بوليه الباحث لما كان يشكل الشرط الذاتي، وهو الفوز بإحدى الحسينين: الجنة في حال الاستشهاد، والغنيمة في حال البقاء على الحياة. وإذا كانت قلة من المسلمين، وهم «السابقون الأولون» المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بحسن، قد وبطوا تحركاتهم من أجل المساهمة في الفتح بالدعوة المحمدية ونشر رسالتها أكثر من تعلقهم بشيء آخر، فإن الغالبية العظمى من جمهور المسلمين، وتتكون أساساً من المسلمين الجدد من غريش والأعراب، علاوة على «المنافقين»، كانت تتحرك بدافع الغنيمة أساساً. وقد كان هذا أمراً واقعاً وسائداً حتى زمن النبي (ص) كما رأينا من قبل.

لما الآن، وانطلاقاً من عهد عمر بن الخطاب، فإن «الغنيمة» سيصبح لها شأن أكبر كثيراً: أولاً لأن المجتدين في هذه المرة هم مجموع القبائل العربية بما في ذلك تلك التي كانت قد ارتدعت والتي عادت فأسلمت بقوة السلاح ولم يكن قد مضى ما يكفي من الوقت لـ «يدخل الإيمان في قلوب أهلها». ثانياً لأن غنائم «الفتوحات الكبرى»، ابتداء من فتح

(١١) نص للرجع، ج ٢، ص ٣٦٩.

(١٢) أبو عبد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، شرح عبد الأمير مهنا (بيروت: دار الحديث،

١٩٨٨)، ص ٧٦.

العراق والشام، كانت تختلف تماماً، كمياً وكيفياً، عن تلك التي اعتادت القبائل العربية للحصول عليها من الغزو في الجزيرة العربية. إن الأمر يتعلق هذه المرة لا بامتلاكات «القبيلة»، وهي في الغالب إبل وشياه، بل يتعلق الأمر بخزائن دول كبرى عريقة في الحضارة، ومدن ومخزرات مدن، وغلات حقول وبساتين، وأموال متقولة من ذهب وفضة، فضلاً عن الماشية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن القبائل المجندة للفتح كانت تهاجر، ومعها أبنائها ونسائها وصبيانها وعبيدها، من مواطنها في الجزيرة العربية إلى جبهات القتال لتسكن بعد ذلك في البلاد المفتوحة، إما في مدن أنشئت لهذا الغرض كالكوكة والبصرة والقيروان وإما في معسكرات على ضواحي مدن كانت قائمة مثلها هو الحال بالنسبة لمصر والشام، ثم تختلط بعد ذلك بالسكان الأصليين، منتقلة هكذا، جملة وفي مدة قصيرة من الزمن، من «خشونة البداوة» إلى «رقة الحضارة»، حسب عبارة إبن خلدون.

على أن «الفتنة» لم تكن من نصيب القبائل المجندة في الفتح والمفتحة في «الأطراف» وحدها دون غيرها، بل كان فيها نصيب لـ «المركزة» وهو الخمس الذي نص القرآن على أنه لله ولرسوله ولذي القربى والمسلمين والسالكين ولبن السيل» والذي أصبح موكولاً إلى اجتهاد الخليفة. وإذا كان الاختلاف والتقدير يختلفان من خليفة إلى آخر كما سنرى، فإن «الشابته» هو أن الخمس كان يأتي ضرورة إلى «المركزة» للمدينة. والخمس ليس بالشيء القليل بالنسبة لغنائم العراق وفارس والشام ومصر وإفريقية... ولكي نأخذ فكرة عن قيمة هذا الخمس نشير إلى أن غنائم معركة القادسية وحدها كان سهم الراجل فيها «سبعة آلاف ومائة» وسهم الفارس الضعف^(١٣). وسواء أخذنا بتقدير المؤرخين القدماء الذين قالوا إن «جميع من شهد القادسية بضعة وثلاثون ألفاً، وجميع من قسم عليهم في القادسية نحو من ثلاثين ألفاً»^(١٤)، أو فضلنا «تحيص» المؤرخين المحدثين الذين يقدرون جيش العرب في القادسية بنحو ثمانية آلاف^(١٥) فإن الخمس الذي كان من نصيب «المركزة» كان يناهز اثني عشر مليون درهم على أقل تقدير ونحو ستين مليون درهم كأصل تقدير. ولم تكن القادسية رغم أهميتها سوى معركة واحدة من جملة معارك، كثيرة ومتعددة، كان يحسبها يأتي إلى المدينة ويوزع على أهلها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن سكان المدينة أنفسهم كانوا يشاركون في الفتح وينالون نصيبهم كمقاتلين أو قواد معارك: «كان بالقادسية من أصحاب رسول الله (ص) من أهل بدر سبعون رجلاً ومن أهل بركة الرضوان [الحلبية] ومن شهد الفتح [فتح مكة] مائة وعشرون ومن أصحاب رسول الله (ص) مائة»^(١٦)، وأنهم كانوا يمارسون التجارة أيضاً فيقومون بشؤون المدينة والجيش فضلاً عن التجارة المادية، إذا أضفنا هذا وذلك إلى ما تقدم أدركنا أي دور كان له «العامل الاقتصادي»: الفتنة.

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليماني، تاريخ الطبري، ج ٢ (بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٠٠.

(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٨٤.

(١٥) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ج ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢١٨.

(١٦) اليماني، تاريخ اليماني، ج ٢، ص ١٠٠.

ما نريد أن نخلص إليه، إذن، من الخوض في هذه المسألة الآن، في هذا المدخل، هو تأكيد الحقيقة البديهية التالية وهي أن «الغنيمة» كان لها شأن كبير جداً، وبالتالي فلا بد من اعتبار دورها الأساسي في الأحداث السياسية التي شهدتها عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثل في خيالنا الديني والتاريخي، نحن العرب والمسلمين، «الغنيمة الفاضلة». لقد كانت كذلك من بعض الوجوه، وهل هناك «أفضل» من مدينة يطلق أهلها رزقهم عما يأتيهم من غنائم؟ ولكنها من وجوه أخرى كانت مدينة من مدن الدنيا تجري عليها وعلى أهلها نفس السنن التي تجري على أي مدينة أخرى. وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفى: فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي. ولذلك كان لا بد من فحص لدور «الغنيمة» فيه، مثلما فعلنا بالنسبة لدور «القبيلة» وسنعمل بالنسبة لدور «العقيدة».

- ٢ -

نجمع المصادر على أن أبا بكر كان يوزع في الحين ما يرد عليه من أموال الغنائم «ولا يبقى» في بيت المال - شيء... وكان يسوي في قسمته بين الناس، الأولين والمتأخرين في الإسلام، بين الحر والعبد، والذكر والأنثى... وكان يشتري الألبسة ويصرفها في الأرمال في الشتاء. ولما توفي أبو بكر جمع عصر الأمناء وفتح بيت المال فلم يجدوا فيه شيئاً غير دينار فقط سقط من غزوة^(١٧). أما هو، أي أبو بكر «فكان الذي فرضوا له في كل سنة ستة آلاف درهم، وقبل فرضوا له ما يكفيه»^(١٨)، وفي رواية أخرى: «كان يأخذ من بيت المال ثلاثة دراهم اجرة»^(١٩).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن جميع من كان يقدر على القتال وملك السلاح والراحلة (= البعير، وسيلة التنقل) من سكان المدينة كان، من الناحية البدينية على الأقل، يتجنّد ويخرج للفتح، خصوصاً وأبو بكر لم يكن يجند القبائل التي لا يثق بإسلامها، أمكننا أن نفترض أن من كان يبقى في المدينة كانوا إما من كبار الصحابة الذين تقدمت بهم السن أو الذين صاروا بمثابة «رجال الدولة» الملازمين للخليفة، يقومون بدور المستشارين والوزراء... إلخ، وهؤلاء لم يكونوا يخرجون للفتح إلا في حالة استثنائية، وإما من الفقراء المستضعفين الذين لم يكونوا ينخرطون في «الجند»، إما لأنهم لم تكن لهم قبائل، والجند يومئذ كان يتكون من قبائل وليس من أفراد، وإما لأنهم فقراء لا يملكون ما هو ضروري للتجنيد من زاد وراحلة وسلاح، وقد كان كل ذلك على المجند. ولما كانت الغنائم زمن أبي بكر قليلة نسبياً، إذ لم تبدأ غنائم الفتوحات الكبرى تصل للمدينة إلا في عهد عمر بن الخطاب، ابتداء من اليرموك والقادسية، فمن تصور أن توزيعها بالسوية، على أهل المدينة جميعهم، لم يكن

(١٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٩٠.

(١٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٥٤.

(١٩) المصنف، تاريخ المصنف، ج ٢، ص ٩٣. مهما كان هذا المبلغ زهيداً فإنه يمكن أن يعتبر مع

ذلك بمثابة الحد الأدنى الحيوي. وبناء عليه يمكن أن تقدر قيمة الدرهم آنذاك، مما يعطينا فكرة عن قيمة المبالغ

التي كانت تأتي من الغنائم وعن حجم ثروة الأغنياء الذين سذكروهم بعد. لما الدينار فكان يساوي ما بين ١٠

دراهم و١٢ درهماً. وفي تقديرنا أن الدينار الواحد يساوي دولاراً واحداً بالصرف الحالي، على الأقل.

ليعمق بشكل خطير الفوارق بين الأغنياء والمستضعفين، وإذا أضفنا إلى هذا أن مدة خلافة أبي بكر لم تتجاوز سنتين وأربعة أشهر جاز لنا أن نفترض أن الوضعية الاجتماعية، من حيث النقص والفقر، لم يطرأ عليها تغيير جوهري ولها بالتالي كانت على الحال نفسها التي تركها عليها النبي (ص): فوارق في حدود المعتاد التي لا يبعث في النفوس ما يعبر عنه في لغتنا المعاصرة بـ «الحقد الطبقي».

غير أن الوضعية مستغيرة رأساً على عقب زمن عمر بن الخطاب، وبصورة مفاجئة تماماً. والقصة التالية التي نرويها المصادر ذات دلالة في هذا الصدد. يذكر أبو هريرة الذي كان عاملاً لعمر بن الخطاب على البحرين أنه قال: «قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم، فأتيته عمر بن الخطاب رضي الله عنه محبباً، فقلت: يا أمير المؤمنين، إقبض هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: وتبدي كم خمسمائة ألف؟ قلت: نعم مائة ألف - خمس مرات - قال: أنت ناهس، اذهب الليلة فبت حتى تصبح. فلما أصبحت أتته فقلت: إقبض مني هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: لمن طيب هو؟ قلت: لا أعلم إلا ذلك. فقال عمر رضي الله عنه: أما الناس، إنه قد جاءنا مال كثير، فإن قسم أن نكيل لكم كلنا، وإن قسم أن نمدّ لكم عدتنا، وإن قسم أن نزن لكم وزناً»^(٢٠).

ولا بد من أن يلاحظ المرء هنا نوع التقدير لحجم المال الذي كان سائداً بين الناس يومذاك: لقد استكثر عمر بن الخطاب رقم ٥٠٠ ألف درهم واستغرب ولم يصدق في أول الأمر. وذلك دليل على أن حجم المال الذي كان يرد إلى المدينة زمن النبي وزمن أبي بكر كان متواضعاً جداً بالقياس إلى ٥٠٠ ألف. عل أن هذا المبلغ نفسه ليس بشيء إذا قيس بالمبالغ التي أخذت ترد تباعاً من خمس الغنائم في فتوحات الشام والعراق. لقد سبق أن حددنا قبل رقباً تقديرياً للمبلغ الذي جله إلى «المركزة» من غنائم القادسية، وبإمكاننا أن نضيف على سبيل المثال فقط، أن غنائم «المدائن» محاصنة الفرس كانت ١٢ ألفاً للمقاتل وكان عدد المقاتلين ٦٠ ألفاً^(٢١)، مما يعني أن الخمس الذي بعث إلى المدينة كان يبلغ، نظرياً على الأقل، ١٨٠ مليوناً. أما خراج السواد (ما بين دجلة والفرات)، وقد وضع زمن عمر بن الخطاب كما سنرى، فقد بلغ في أول سنة من وضعه ٨٠ مليون درهم، وبلغ خراج «قبايل» ١٢٠ مليون درهم^(٢٢)، وكانت جباية مصر عند فتحها، زمن عمر، على يد عمرو بن العاص ١٤ مليون دينار^(٢٣) (أي أن هذا من ١٤٠ مليون درهم) وصالح عمرو بن العاص أهل برفة على ١٣ ألف دينار.

(٢٠) نفي الدين أحمد بن علي القريني، المواضع والاعتبار يذكر الخطط والآثار، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ)، ج ١، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن عيسى الجهمي، الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] (القاهرة: [د.د.]، ١٩٢٨)، ص ١٦-١٧.

(٢١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٦٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٦٦.

(٢٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٧.

هذه أمثلة فقط، وأهميتها ليست فيما تحلده من مبالغ، إذ يجوز أن تكون الأرقام غير دقيقة، ولكن أهميتها تكمن في كونها تقدم لنا عناصر للمقارنة، الشيء الذي يمكننا من التصرف على مدى التطور الذي حصل. وهكذا فإذا قلنا بين الأرقام التي تقدر حجم الغنائم زمن النبي (ص) وأبي بكر وحجمها زمن عمر بن الخطاب فإنا نجد أنفسنا أمام فارق عظيم وعظيم جداً، من شأنه أن يحدث ضرورة، تغييرات أساسية في بنيت الدولة وفي محال الناس المالية والاقتصادية، سواء بسواء. ومن دون شك فإن المبالغ المذكورة تبدو متواضعة إذا ما قورنت بثروات الدول العظمى، كدولة الروم ودولة الفرس، لكنها تصبح ضخمة جداً بالقياس إلى وضع دولة الدعوة المحمدية يومذاك: إلى بنيات وحاجاتها ومصاريفها. ولا بد من التذكير هنا بأن هذه الدولة لم يكن لها موظفون تدفع أجورهم دورياً وانتظام ولم تكن لها مشاريع الخيرية، زراعية أو غيرها، تنفق عليها. أما الجيش فلقد كانت القاعدة أن القبائل التي تتجند للفتح هي التي تتولى النفقة على نفسها، تنتقل على أبنائها وتاكل من زادها وتقاتل بسلحها، أما التمريض فهو حصتها من الغنائم: الأخماس الأربعة التي توزع على المقاتلين. وكان هذا التمريض يفوق بأضعاف مضاعفة ما عسى أن تكون قد أنفقته. ومن هنا عاصر الإطراء في «الفتنة».

ما نريد أن نبرزه هنا هو أن الدولة يومذاك لم تكن حاجتها إلى المال كبيرة، ولذلك كان الوضع «الطبيعي» في مجتمع بدوي صحراوي لا يعرف للدخار معنى ولا يرى فيه ضرورة، إذ كل شيء فيه «بادية»، هو أن توزع الغنائم على «الناس» وهذا ما حصل فعلاً. ونحن نرى أن طريقة التوزيع كانت مبررة داخل الوضعية القائمة يومئذ. ذلك لأننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المسلمين كانوا من الناحية «القاتونية» جنوداً دائماً، ومن إشارة النبي (ص) وخلفائه من بعده (جنوداً دائماً: لأن الجهاد فريضة) وأن خروجهم للقتال كان يتم بالتناوب، من الناحية المبدئية على الأقل، إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين المعطيين فهنا كيف أن توزيع أربعة أخماس الغنائم على المقاتلين الخارجين والخمس على الذين لم يخرجوا، وسيخرجون في المرة القادمة ليكون نصيبهم الأربعة الأخماس، توزيع عادل بالمقاييس التي يمكن قياس الأمور بها في المجتمع، والمكان والزمان، الذي تحدث عنه. وحتى إذا قلنا إن في كل مجتمع أناساً لا يقدر على القتال كالشيوخ والأطفال والنساء والمرضى والفقراء، فإن نصيب هؤلاء منصوص عليه في الخمس وفي الزكاة. أما طريقة توزيع الخمس زمن أبي بكر فكان يبررها أن الغنائم كانت قليلة نسبياً، بحيث لو بني توزيعها على نوع ما من المفاضلة لكان نصيب المفضل لا يضمن ولا يفني من جوع. ولعل هذا ما يفسر وجهة نظر أبي بكر، إذ يقال أنه اعترض أحدهم على توزيعه بالسوية بين الناس واقترح أن يميز ويفاضل بين أصحاب السوابق في الإسلام ومن لا سابقة له، فأجابه أبو بكر: «سوابقهم في الإسلام أعمال قد رفع أجرهم فيها وإنما هذا المال معاش يتلوى فيه الناس». لقد كان «المال» يومئذ في مستوى «المعاش» فقط، ولذلك كان توزيعه بالسوية يفرضه حجمه، قبل أي اعتبار آخر.

لما زمن عمر بن الخطاب فالوضع يختلف. فالأموال التي كانت ترد إلى المدينة من كل

جهة، بمبالغ كبيرة، كانت تتجاوز حدود «المعاش» بكثير. وتوزيعه على التساوي معناه المساواة بين الناس في الفاضل عن الضروري للمعاش، في مجتمع وفي زمن كان معنى «العقل» فيه هو: «انزال الناس منازلهم». ومنازل الناس يومئذ كانت محكومة، ككل شيء في ذلك الزمان، بالمحددات الثلاثة: القبيلة والفتيمة والعقيلة. وبما أن الأمر يتعلق بتوزيع «الفتيمة» فإن «منازل الناس» ستحدد بالمحددين الآخرين: «القبيلة» و«العقيلة»، وبالتالي فتوزيع «الفتيمة» سيتم على أساس اعتبارهما معاً. ذلك ما فعله عمر بن الخطاب: لقد فاضل بين الناس في «المعطاء» على أساس القرابة من الرسول (القبيلة) وعلى أساس السابقة في الإسلام (العقيلة).

- ٣ -

نربط المصادر التاريخية لحدوث عمر بن الخطاب لـ «ديوان المعطاء» بقصة المال «الكثير» الذي جاء به إليه عامله في البحرين أبو هريرة، وهي القصة التي ذكرناها قبل قليل. لقد استكثر عمر ذلك المبلغ (٥٠٠ ألف درهم) واحترق في كيفية توزيعه فاستشار أصحابه: فقال له علي بن أبي طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال فلا تمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان: أرى مالاً كثيراً يمسح الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن يتبثر الأمر [= وكان عثمان ناجراً له خبرة في التصرف في الأموال، كما على فهو من أسرة اشتهرت بالرفادة واطعام الناس... لملاحظ] فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جلت الشام غرائب ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً، فدون ديواناً وجند جنداً. فالتفت به «...». وفي رواية أخرى أن أحد مزارعي الفرس [= رؤسائهم] ممن كانوا يقيمون بالمدينة هو الذي أشار على عمر بإحداث «الديوان» اقتداءً بأكاسرة الفرس الذين كان عندهم شيء «يسونه ديواناً» جمع دخلهم وغربهم مضبوط فيه لا يشد منه شيء «...». وإذا أخذنا بالاعتبار أن كلمة «ديوان» كلمة فارسية ومعناها: سجل أو دفتر، فتكون الرواية الأخيرة أقرب إلى الصحة. غير أن هذا لا يمنع أن تكون الروايات الأخرى صحيحة كلها، وأن الوحدة منها تحكي جزءاً من الواقع: تقوم أبو هريرة بالمال ومشورة عمر لأصحابه واقتراح المرزبان المذكور. ومهما يكن ومواء اقتبس عمر بن الخطاب نظام «الديوان» من الفرس أم أخذه من الروم البيزنطيين فهو لم يأخذ إلا «الشكل»، أي أحداث سجل تكتب فيه أسماء الذين يوزع عليهم المعطاء. أما المضمون، أي طريقة انزال الناس منازلهم في هذا «الديوان»، فهو من اجتهاده هو. لقد اعتمد فيه كما قلنا على اعتبار «القبيلة» و«العقيلة» معاً.

وهكذا نضيف الرواية التي نتحدث عن استشارة عمر لأصحابه أنه قرر إحداث «الديوان» فعدا عقيل بن أبي طالب وهرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من نساب قريش، فقال: اكتبوا الناس على منازلهم. فكتبوا، فبدلوا بيتي حاتم ثم اتبعوهم أبا بكر وقرومه ثم عمر وقرومه، حل الخلاف (أي جعلوا المنزلة الأولى لقوم النبي (ص) والمنزلة الثانية لأبي بكر وقرومه والثالثة لعمر وقرومه حسب الترتيب في

(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٥) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بإبن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول

الإسلامية (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٢٧)، ص ٧٩.

الحلاقة] فلما نظر فيه عمر قال: لو حدث والله أنه هكذا. ولكن أيدلوا بقرابة رسول الله (ص) الأقرب فالأقرب حتى تصفوا عمر حيث وضعه الله^(٢٦).

مهمة صعبة. كيف يمكن لنزال الناس، جميع الناس، منازلهم التي يستحقونها؟ وأي مبدأ أو مقياس يمكن أن يرضى به جميع الناس في عملية ترتيبهم، خصوصاً والأمر يتعلق بـ «المعطاء»؟ كانت اللجنة التي كلفها عمر قد اعتبرت «الترتبة الأسنى» في الدولة، وهي منزلة رئيس الدولة. وبما أن الدولة حديثة العهد، إذ لم يمض على وفاة مؤسسها سوى بضعة سنوات، وبالتالي فقومه حاضرون أحياء مثلهم مثل خليفته أبي بكر وخليفة هذا الأخير عمر، فإن الترتيب إلى هذا الحد ممكن ومقبول. ولكن، ماذا بعد؟ أغلب الظن أن اللجنة لم تستطع مواصلة عملية الترتيب. لأنه كيف يمكن ترتيب القبائل الأخرى، وعلى أي مقياس؟ وإذا فإن مراجعتها لعمر بن الخطاب لا بد أن تكون من أجل طلب رأيه في المقياس الذي يجب أن يعتمد بعد «المنازل» الثلاثة التي أقروها. وبما أنه ليس هناك مقياس يمكن تبريره بالشكل الذي يجعل الناس يقبلون به، ولأن الناس هنا قبائل متنافسة تعتبر كل واحدة نفسها متساوية مع الأخرى، فإنه لم يكن هناك مناس من البحث عن مقياس يطبق على الجميع ويرضى به الجميع، حل الأقل لأنه لا بديل له، وهذا المقياس هو ما اقترحه عمر وهو المبدأ بـ «قرابة رسول الله (ص)، الأقرب فالأقرب».

تبقى بعد ذلك «صعوبة فنية»: كيف يمكن ترتيب الناس، أي القبائل العربية جميعها، على أسس القرابة من النبي؟ إن هذا يتطلب وضع شجرة نسب للعرب جميعاً. ولكن لما كان «ديوان المعطاء» زمن عمر بن الخطاب لا يتطلب وضع مثل هذه الشجرة العامة، إذ «المعطاء» يخصص في هذه المرحلة أهل المدينة وحدهم، فلقد كان يكفي في ذلك الوقت اعتداد المتداول من الأنساب في المخيال القبل العام يومذاك، مع الاجتهاد في ترتيب «القرابة» نفسها. وتدل الروايات أن نسب العرب إلى عدنان وقحطان كان متداولاً في ذلك الوقت بصورة ما. أما ما بعد عدنان وحمه قحطان فالأنساب كانت تسقي من الثوراة التي ترجع بها إلى آدم. ويحكي في هذا الصدد أن النبي (ص) «كان إذا اتسب لم يتجاوز في نسبه عدنان بن آدم، ثم يسك ويقول: كذلك النسابون. وقال عمر بن الخطاب في لا نسب إلى معد بن عدنان ولا لغير ما هو»^(٢٧).

يمكن أن نستنتج من كل هذا أنه كانت هناك «مسألة أولية» لشجرة الأنساب العربية اعتمدتها اللجنة التي كلفها عمر بوضع «الديوان»، وسيأتي النسابون في العصر الأموي ليعتمدوا هذه المادة الأولية في وضع شجرة عامة للأنساب العربية كافة وضعاً لا شك أن المخيال قلم فيه بدور كبير. ومهما يكن فإن الذي لا جدال فيه هو أن «الفتيحة» هي التي كانت الأصل في تنظيم «القبيلة» وإعدادتها، سواء في المرحلة الأولى زمن عمر بن الخطاب أو في

(٢٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٧) أنظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة

تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ص ٢، هامش ٢.

المرحلة الثانية زمن معلوية والأمويين عموماً. ليس هذا وحسب بل إن لـ «العقيدة» دورها أيضاً في هذا المجال: ذلك أن ترتيب «الناس» حسب منازلهم من القرابة من النبي (ص) يقتضي أن يكون نسب النبي (ص) هو «الثابت» المسلم بصحته، وهذا جزء من «العقيدة»، أو أنه صار كذلك، باعتبار أن التشكيك فيه لا يلزم عنه بث الاضطراب والخموض في النسب الهاشمي وحسب بل يلزم عنه كذلك زعزعة «ديوان العطاء» وما بقي على ديوان العطاء من تشريعات فقهية فيما بعد، وبالتالي زعزعة ركن من أركان الدولة.

اعتماد درجة «القرابة» من النبي (ص) مقياس مجرد وإجمالي، على الأقل من حيث إنه ليس هناك مقياس آخر يمكن لفتاح الناس به. ولكن القرابة من النبي (ص) ليست متطابقة دوماً مع الترتيب الذي تسده «العقيدة»، ذلك لأن أقارب النبي (ص) لم يسلموا كلهم في وقت واحد، بل كان فيهم من حارب النبي (ص) والمسلمين في المراحل الأولى للإسلام فكيف يمكن مساواة «السابقين الأولين» من بني هاشم وبني عبد مناف مع «الطفلاء» منهم الذين أذعنوا للإسلام بالرغم منهم يوم فتح مكة؟ كيف يمكن تفضيل أبي سفيان مثلاً على أبي بكر أو عمر أو عمار بن ياسر... إلخ، فقط لكونه أقرب إلى النبي منهم على صعيد النسب؟ لا بد إذن من مقياس مكمل ومصحح لمقياس القرابة. وهذا المقياس الثاني هو «السابقة في الإسلام».

لقد أمر عمر اذن بالمزاوجة بين «القرابة» من النبي (ص) و«السابقة في الإسلام» وأمر بتوزيع العطاء على هذا الأساس. وهكذا تقدم لنا المصادر لائحة الذين خصهم عمر بالعطاء، وهي حسب الطبري كما يلي: تبدأ اللائحة بالعباس عم النبي (ص) لأنه أقرب الناس إليه ففرض له عمر ٢٥ ألف درهم عطاء سنوياً (وقيل ١٢ ألفاً)، وأعطى نساء النبي ١٠ آلاف سنوياً لكل منهن، ثم فرض لمن شلوكوا في معركة بدر ٥ آلاف لكل منهم ثم لمن بعد بدر إلى الحديبية ٤ آلاف، ثم لمن بعد الحديبية إلى نهاية حروب الردة زمن أبي بكر ٣ آلاف، وفرض للمقاتلين في حروب فتح العراق قبل الفلادسية ٣ آلاف، ولأهل القادسية وفتح الشام ألفين، وأقبل له غد سويت من بعدت داره بين قربت داره وقاتلهم على قتله، فقال: من قربت دار، أحق بالزيادة لأنهم كانوا دماً للثورف وشجى للمدوء وفرض لمن بعد الفلادسية واليرموك ألفاً لكل واحد... وألحق بأهل بدر أربعة من غيرها: الحسن والحسين وأبو ذر وسليمان «وسوى كل طبقة في العطاء، فويهم وضعيفهم، عريهم وعصمهم. ثم جعل لنساء أهل بدر خمسة ولساء من بعدهم إلى الحديبية أربعة ولساء من بعد ذلك إلى حروب العراق قبل الفلادسية ثلاثة ولساء الفلادسية مائتين، ثم سوى بين النساء بعد ذلك، وجعل الصبيان سواء على مائة مائة، ثم جمع مئتين مسكيناً وأعطاهم الخبز فأحصوا ما أكلوا فوجدوه يخرج من جريتين، ففرض لكل انسان منهم ولعيله جريتين في الشهر»^(٢٨). وتضيف الرواية: «ثم كتب في إعطاء أهل العطاء أعطاهم إعطاء واحداً ستة خمس عشرة»^(٢٩).

(٢٨) الجريه مكيال للعلم يساوي ١٤ قيراً والقفز يساوي ١٢ صاعاً والصاع يساوي ٢٠ ١٧٦ كلغ.

فالجريه إذن تساوي قنطراً وأربع كلغ ونصف.

(٢٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

هذه اللائحة لا يتعكس فيها الجمع بين القرابة من النبي (ص) والسابقة في الإسلام، كما هو واضح، فضلاً عن كونها غير «شاملة». ولعل لائحة اليعقوبي (وهو أقدم من الطبري: توفي اليعقوبي سنة ٢٩٢ هـ والطبري سنة ٣١٠ هـ) أقرب إلى الجمع بين اللبدين المذكورين. يقول اليعقوبي إن عمر بن الخطاب قال لأعضاء اللجنة المكلفة بوضع الديوان: «كتبوا الناس على منازلهم وابدلوا بيتي بعد متاف فكتب أول الناس علي بن أبي طالب في خمسة آلاف والحسن بن علي في ثلاثة آلاف والحسين بن علي في ثلاثة آلاف، وقيل بدأ بالمسلمين بن عبد المطلب في ثلاثة آلاف، وكل من شهد بدرًا من قريش في ثلاثة آلاف، ومن شهد بدرًا من الأنصار في أربعة آلاف، ولأهل مكة من كبار قريش مثل أبي سفيان بن حرب ومعاوية بن أبي سفيان في خمسة آلاف ثم قريش على منازلهم ممن لم يشهدوا بدرًا، ولأمهات المؤمنين [الزواج النبي (ص)] سنة آلاف ولعائشة وأم حبيبة وحفصة [من زوجات النبي] في اثني عشر ألفاً ولصفية وجويرة في خمسة آلاف خمسة آلاف، ولنفسه [عمر] في أربعة آلاف ولعبد الله بن عمر في خمسة آلاف وفي أهل مكة الذين لم يهاجروا في سبالة أو سبعمائة. وفرض لأهل اليمن في أربعمائة وخمسة في ثلاثمائة ولربيعه في مائتين... ثم فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن، وكانت فرضته لمن في ألفين وألف وخمسة... وفرض لأشراف الأعيان [المحتجزين بالمدينة بعد أسرهم]... فكتب الفهرست»^(٣٠).

هذا الاختلاف بين الطبري واليعقوبي، لو بين مصادرهما، يعكس ميولاً أيديولوجية مختلفة. فالطبري سني ومصادره سنية في الغالب، أما اليعقوبي فهو شيعي ويعتمد المصادر الشيعية. وترتيب الناس في «ديوان عمر بن الخطاب» له أهمية أيديولوجية بالنسبة للأجيال اللاحقة، لأن «عمل عمر» يعتبر سلطة مرجعية، وقد جرى مفعولها، ولا زال يسري، كأحد مصادر التشريع، خصوصاً وهو أول من شرع في هذا المجال، مجال «ترتيب الناس حسب منازلهم». إن فقه المعطاء والخراج في الإسلام، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر. والحق أنه إذا كان أبو بكر قد أعاد، من خلال حروب الردة، تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى، من خلال «ديوان المعطاء» ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة.

لقد تحدثنا عن ديوان المعطاء، وبقي أن نعرض لنظام الخراج.

عندما فتح المسلمون العراق والشام ومصر، وهي مناطق حضرية يعيش أهلها على الزراعة أساساً، طرحت مشكلة الأرض المفتوحة عنوة في هذه المناطق. فذلك أن التشريع الذي كان يجري به العمل يقضي بأن الأرض التي يسلم عليها أهلها بدون حرب تترك لأهلها هل أن يدفعوا الزكاة من غلاتها ومقدارها المشر. وأما الأرض التي يصالح عليها أهلها بمقدار يتفق عليه فالواجب فيها ذلك المقدار. وأما الأرض التي تفتح عنوة، أي بعد قتال، فهي من الناحية المبدئية غنيمة يجب أن يطبق عليها التشريع الخاص بالغنائم، وذلك بأن توزع هي وأهلها ودوابها وأشجارها وكل شيء فيها حسب قانون توزيع الغنائم: أربعة أخماس للمقاتلين وخمس لله ولرسوله إلخ... أي يعث به قائد الجند إلى الخليفة في «المركز». غير أن قسمة المساحات الشاسعة كمسود العراق وحقول الشام ويسانين

(٣٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٦.

مصر... إلخ، ليست بالأمر الهين فهي تطرح مشاكل عملية وفي مقلعتها كيفية زرع هذه الأرض ورعايتها، خصوصاً والمقاتلون في جيوش المسلمين قاتل بدوية في معظمها، لا تعرف الزراعة ولا تقبل العمل فيها، وحتى إذا فرضنا أنها تقبل العمل فيها فمن سيعوضها في الجهاد؟

كتب سعد بن أبي وقاص من العراق وأبو عبيدة بن الجراح من الشام وعمرو بن العاص من مصر، كتبوا إلى عمر بن الخطاب يطالبون منه رأيه في الأرض المفتوحة عنوة، وكان الجند يلحون عليهم في قسمتها: «شاور عمر الصحابة في قصة الأرضين فتكلم قوم فيها وأراد أن يقسم لهم حقوقهم وما قسموا. فقال عمر: كيف لمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض مفتوحة قد انقضت وورثت من الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي؟»^(٣١). وفي رواية أخرى أن عمر «أراد أن يقسم السواد بين المسلمين فلم أن يحصوا فوجد الرجل نصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك فقال علي بن أبي طالب دعهم يكونوا مائة للمسلمين فتركهم»^(٣٢)، فاختار عمر ترك الأرض كما هي، يعمل فيها أصحابها مقابل خراج يدفعونه عنها، فكتب إلى سعد بن أبي وقاص: «إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب عليه به إلى العسكر من كراع [مخيل] ومال فاقسمه بين من حضر [المركة] من المسلمين وترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فذلك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»^(٣٣). ثم «أنه وجه عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان فمسحا السواد [قاسا مساحت] وأمرهما ألا يجملا أحداً فوق طاقته... وأمره [عثمان بن حنيف] أن لا يمسح نلاً ولا أجرة ولا مستنقع ماء ولا ما لا يلفه الماء»^(٣٤). وفي معجم ياقوت الحموي في مائة «السواد» أن عمر بن الخطاب وضع الخراج على السواد: «على كل جريب من السواد عامراً كان أو خامراً لا يلفه الماء درهماً وقضراً، وعلى كل جريب رطبة خمسة دراهم وخمسة أقدية، وعلى كل جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقدية، ولم يذكر النخل، وعلى رؤوس الرجال ٤٨ و٢١ و١٢ درهماً (حسب حالهم من الثمن) ويختم عثمان بن حنيف على رقاب خمسة ألف وخمسون ألف على لأخذ الجزية، وبلغ الخراج في ولايته مائة ألف ألف درهم»^(٣٥).

الجزية على الرؤوس، أو الرقاب، أي على الأفراد... والخراج على الأرض. أما الجزية فتسقط مبدئياً، أي من الناحية الشرعية، بمجرد أن يعتنق الشخص الإسلام. أما الخراج فيبقى قائماً على الأرض التي وضع عليها لأنها صنعت عنوة بقتال، فهي غنيمة كان

(٣١) بطوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٥.

(٣٢) الحافظ أبو الفرج بن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج (بيروت: دار الحديث، ١٩٨٢)،

ص ١٢.

(٣٣) أبو يوسف، نفس المرجع، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٤) البخاري، تاريخ البخاري، ج ٢، ص ١٠٥.

(٣٥) الجريب مقدار تقاس به المساحة، ومقدار الطعام أيضاً. وهو الطعام نحو ١٠٤ كلف كما ذكرنا

قبل. أما في المساحة فيلوي ٧٠٠ م^٢. وتذكر بعض الروايات أن عثمان بن حنيف وجد مساحة السواد ٣٦ مليون جريب فوضع على كل جريب درهماً وقضراً. وعلى ذلك تكون مساحة السواد يومذاك ٢,٥ مليون هكتار. هذا «الخراج» كان معمولاً به في الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية: «فكروا أن سواد العراق كان الخراج موضوعاً عليه قبل الإسلام زمن ملوك الفرس». انظر: ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص ١١.

للفروض أن توزع ولكن الخليفة ارتأى الإبقاء عليها في أيدي أهلها الأصليين وقيل للمقاتلون، أصحاب الحق فيها كغنيمة، هذا التعبير، فكأنهم تسألوا للخليفة، أي للأمة جمعاء، عن حقهم فيها، وبذلك صارت تعتبر ملكاً للدولة. أما الخراج الموضوع عليها والذي يدفعه أصحابها فهو بمثابة كراء^(٣٦).

هكذا أصبح ليت مال دولة الإسلام موردان اقتصاديان ثابتان، بعد أن كانت تعتمد أساساً في مالياتها على ما يؤخذ من العدو حين الغزو، بدون قتال وهو القبيح، أو بقتال وهو الغنيمة (أما الزكاة فمقدورها ضئيل وهي للفقراء والمساكين خاصة). وهذان الموردان الثابتان موضحان استمرار العطاء وثباته. هكذا صار اقتصاد «الغنيمة» يقوم على ركنين إنشيين: الخراج وضمنه الجزية من جهة، والعطاء من جهة أخرى. إنه: الاقتصاد الربعي بالاصطلاح للمعاصر، والدولة القائمة عليه دولة ربعية. هذا الطابع الربعي للاقتصاد والدولة في الإسلام ترسّم منذ عمر بن الخطاب. قال علي بن أبي طالب في عهده لما لك الأشتر حين ولاء مصر: «وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في سلاحهم وصلاحة صلاحاً لمن سواء، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»^(٣٧).

- ٤ -

«الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»، ذلك هو جوهر الاقتصاد الربعي والدولة الربعية في الإسلام. ولكن ليس الناس على درجة سواء في هذا المجال: إن نظام توزيع العطاء كان يقوم على «التمييز» وليس على التسوية. إن ترتيب الناس في العطاء حسب القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام كان لا بد أن يؤدي إلى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة، وبالتالي كان لا بد أن يورث فوارق كبيرة بين المسلمين في الثروة، فوارق تتسع بالتسارع حجم الغنائم والخراج. ويبدو أن عمر بن الخطاب قد لاحظ هذه الظاهرة وأدرك خطورتها فأخذ يفكر في أواخر أيام حياته في إعادة النظر في طريقة توزيع العطاء، إذ ينسب إليه أنه قال في آخر سنه: «إني كنت تألفت الناس بما صنعت في تغيب بعض على بعض، وإن عشت هذه السنة سلوت بين

(٣٦) ابن سلام، كتاب الأصول، ص ٨١. هنا ويقول مؤرخ معاصر: «وكانت النظريات السياسية السائدة في الشرق الأدنى عند الفتح الإسلامي والتي سار عليها الفرس والبيزنطيون تعد البلاد المفتوحة، أرضها وأهلها، ملكاً للفاتح يتصرف به كما يشاء، ومن يزرع الأرض من السكان يدفع ضريبة التاج للملك للأرض شرطاً (بحق ضعتها) وهذا بمثابة الخراج. ويدفع كل فرد ضريبة على رأسه كرمز إلى عيونه وخضوعه للسلطان، وهي ما يساوي الجزية. وهذا ما كان يدفعه سكان العراق للمسلمين... ولما جاء الإسلام ووضعت التشريعات المالية زمن الراشدين لم تحدث هذه تبدلاً أساسياً في الأوضاع. فقد فرضت في العراق ضريبة الجزية والخراج وبقينا نعملان معنهما القديم من الخوض للشعب الغالب. أما في إيران فرضت ضريبة واحدة عامة تدعى مرة جزية ومرة خراج وهي بذلك الاثنتان. ومعنى ذلك أن الفلويين عَفُوا طبقة واحدة بنظر المسلمين». انظر: عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (بغداد: [د.ن.]، ١٩٤٩)، ص ٧٠-٧١.

(٣٧) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حدود، الفكرة المصطنعة، تحقيق إحسان عباس، ج ٢ (بيروت: معهد الآراء العربي، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣١٥.

لناس فلم أفضل أحمر على أسود ولا عرياً على عجمي وصمت كما صنع رسول الله وأبو بكر^(٣٨)، وفي رواية أخرى إنه قال قيل موته: «لقد هممت أن أجعل السطة أربعة آلاف أربعة آلاف (لجميع) ألفاً يحملها المرء في أهله وألفاً يزوجها معه وألفاً يتجهز بها وألفاً يتزوق بها، فبات [عمر] قبل أن يفعل^(٣٩)».

على أن عمر كان اتخذ في حياته جملة من التلابير «الوقائية» لمنع توظيف الثروة، ثروة المعطل، في إنتاج مزيد من الثروة. وهكذا تذكر المصادر أنه كان «قد حجز على اعلام قريش من المهاجرين المخرج [من المدينة] إلى البلدان [البصرة والكوفة والشام...] إلا يلقن وأجل. فشكوه فبلغه فقام فقال: ألا أرى قد سنتت الإسلام من البحر [= قاروت تطوره براسل عَمَر البحر] يبدأ فيكون جدياً ثم ثيباً ثم ريباً ثم سديساً ثم بلزلاً [في السنة التاسعة]. ألا فهل ينتظر بالبلز لا التصلان. ألا فإن الإسلام قد بزل. ألا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله عسوفات دون عياده، أما وابن الخطاب حي، فلا. إني قائم دون شمس الحر، أعوذ بحلهم قريش وحجزها أن يتهاقوا في النار^(٤٠)». وفي رواية أخرى: «لم يمت عمر رضي الله عنه حتى ملئت قريش، وقد كان حصرهم بالمدينة فامتنع عليهم [أمر] على عدم السماح لهم بمغادرتها» وقال: «إن أعرف ما أعرف على هذه الأمة لتشاركهم في البلاد». وكان قد شدد بالخصوص على المهاجرين من أهل مكة (= قريش) فقد حبسهم في المدينة، وإذا استأذنه أحدهم بالمشاركة في الغزو، ليتمكن من مغادرة المدينة، قال له: «قد كان في غزوك مع رسول الله (ص) ما يملكك (= ما يكتيك كسابة في الإسلام) ونحير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تركه^(٤١)».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تذكر المصادر التاريخية أن عمر بن الخطاب لجأ إلى مشاطرة هؤلاء الذين ظهرت عليهم أموال تزيد على ما كان لديهم قبل أن يستعملهم، وذلك بأن يأخذ منهم نصف أموالهم. وهكذا شاطر عمر جماعة من عماله أموالهم، فبل إن فيهم سعد بن أبي وقاص عامله على الكوفة وعمرو بن العاص عامله على مصر، وأبا هريرة عامله على البحرين، والعمان بن عدي بن حريش عامله على ميسان، وشافع بن عمرو الخزاعي عامله على مكة، وعجل بن منبة عامله على اليمن^(٤٢). وفي خبر آخر: «قال مالك، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشاطر العمال فيأخذ نصف أموالهم. وشاطر أبا هريرة رضي الله عنه وقال له: من أين لك هذا المال؟ فقال له أبو هريرة: دولاب تنانجت وتجارات نداولت. فقال [عمر]: اذن الشطر. وإنما شاطرهم حين ظهرت لهم أموال بعد الولاية لم تكن تعرف لهم... وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا قدم عليه العمال يلزمهم أن يدخلوا داراً ولا يدخلوا ليلاً كي لا يحببوا شيئاً من الأموال^(٤٣)». وهناك تدابير أخرى تذكرها المصادر من جملة مناقب عمر بن الخطاب. منها أنه منع الفاحخين من اقتناء الضياع والاشتغال بالزراعة حتى يضمن بقائهم جنوداً مستعدين للغزو، وكان ينهاهم عن التفلول في البناء. ويحكى أنه بلغه ذلك سعد بن أبي

(٣٨) البقوي، تاريخ البقوي، ج ٢، ص ١٠٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٤٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤٢) البقوي، تاريخ البقوي، ج ٢، ص ١٠٩.

(٤٣) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي - سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩ هـ)،

ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

وقام اتخذ غصراً [بالكوفة] وجعل عليه بياً وقال: لقطع الصوت. فترسل عمر رضي الله عنه عند بن سلمة... قال له: قت سعاداً فأحرق عليه بابه، فعمل^(٢٤).

تلك تدابير زجرية تنبيء عن شعور عمر بن الخطاب بما كان ينمو من ثروات وما كان قد بدأ يتشر من أغطاط حياة الترف. ولكنها تدابير ما كان يمكن أن تحل المشكلة المطروحة. ذلك لأن كل ما كان يمكن أن تفرضه، وقد كان هذا مفعولها بالفعل، هو الحد من المظاهر، وهذا أمر قد حصل إما خوفاً من عمر لو اقتداء به، وهو الذي يروى عنه كثير من مظاهر التشف والزهدي. أما أساس الشكل، وهو تدفق المال على «المركز»، مال الخنائم والخراج، وتوزيعه بالتفاضل وليس بالتساوي، فلم يكن لتال منه مثل تلك التدابير. إنها لم تحل المشكلة بل إنما ضيقت على المترفين حتى أنه يقال: «لم يمت عمر حتى ملك قريش». وإذا كنا لا نستطيع أن نحمل هذا «الملل» مسؤولية اغتياله فنقرض وجود أهد «قرشية» وراء خنجر قائله أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وذلك لخلو مصادرنا التاريخية بمختلف مشاربها عما يمكن أن يزكي مثل هذا الافتراض، فإن ذلك «الملل» قد عبر عن نفسه سياسياً بطريقة «ديمقراطية»، وذلك حينما فضل أغلبية «الناس»، وهم قريش أساساً، عثمان بن عفان على علي بن أبي طالب، في عملية الشورى، كما بينا ذلك في الفصل السابق.

كان عثمان ضياءً وهو لم يكن من حديثي العهد بالثروة، بل كان ذا مال منذ ما قبل الإسلام، كما أنه ساهم مساهمة، ربما لا تفوقها مساهمة أخرى، في النفقة «في سبيل الله» زمن الدعوة المحمدية. وعندما اغتيل عمر كان من أكبر الصحابة سناً إذ بويح وعمره يناهز سبعين سنة، وكان معروفاً بليته وكرمه ودمائه خلقه ثم إنه من عائلة كبيرة من بني أمية، وقد فضله أهل «الحل والعقد»، وفي مقدمتهم أصحاب الأموال مثل عبد الرحمن بن عوف والزبير وطلحة، فضلوهم على علي بن أبي طالب الذي كان شاباً متشدهاً زاهداً في المال يفرق ما يناله منه على الفقراء وضعاف الناس، فكان وصديق المساكين يلقب حوله قدماء المستضعفين والمستضعفون الجدد وكل من كان يرى أن الأخلاق الإسلامية (المقيدة) تتنافى مع الفنى الفاحش ومظاهر الترف والرفاهية التي كانت قد بدأت تتشر رغم تدابير عمر بن الخطاب.

فعلاً، فما أن ولي عثمان حتى بدأت مظاهر الفنى في الانفجاره وسرعان ما استفحلت وحتى لقد بيئت الجاهة بوزنها ورقاً وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع البعير بألف والنخلة الواحدة بألف^(٢٥). وظهرت المنكرات فكان أول منكر ظهر ببلدية حين فاضت الدنيا وانتهى وشع الناس [إلى أقصى حد] طيران الخيام والرمي على الجلائشات [ينطق برمي به الطير]... وحدث بين الناس النشو [السكر]...^(٢٦). وزاد في انفجار الترف تزايد حجم المال المتدفق على «المركز»، خاصة من الخراج. وإذا كان الفتح قد توقف بعد فتح خراسان وما وراء النهر وقبرس وإفريقية فإن حجم

(٢٤) نض للرجع، ص ٢٤٢.

(٢٥) ابن قتيبة، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ٢٧.

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٨٠.

غنائم هذه البلدان كان كبيراً جداً، وفي هذا الصدد يروى أن الفاتحين للمسلمين «أخرجوا من خزائن كسرى مائتي ألف بدرة، في كل بدرة أربعة آلاف»^(٤٧). (البدرة: كيس من جلد تحفظ فيه النقود) أي ما مجموعه ٨٠٠ مليون دينار، كما بلغت جباية مصر ١١٢ مليون دينار^(٤٨). أما غنائم إفريقية فقد كان سهم الراجل فيها ألف دينار وقيل بلغ سهم الفارس ثلاثة آلاف دينار، وكان مجمل عدد الجيش العربي عشرين ألفاً^(٤٩). وتقول المصادر أن المسلمين صالحوا بطريك إفريقية بمليونين ونصف مليون دينار وكان ذلك ثلاثمائة قطار ذهب^(٥٠) وكان نصيب كل فارس منها ثلاثة آلاف مثقال من ذهب. وكان الخمس الذي أرسل إلى «المركز»، إلى عثمان، يبلغ ٥٠٠ ألف دينار أعطى منها عثمان مائة ألف دينار (الخمس) لابن أبي سرح قائد الحملة وكان من أقاربه^(٥١).

وبالجملة «كثر الخراج على عثمان وأتاه المال من كل وجه، واتخذ له الخزان ولداً الإزلق، وكان يأمر للرجل بمائة ألف بدرة، في كل بدرة أربعة آلاف وثلاثة»^(٥٢). كان عثمان غنياً وصحياً، ولم يكن للمال عنده اعتبار، وقد رأينا كيف أنه كان من أكثر الناس تفقة، فاحتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، واتباع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار يتفق من حال «بيت المال»، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله. وهذا سلوك معروف في الأغنياء الأسخياء فهم ينفقون من أموالهم وأموال غيرهم بغير حساب وكان لا فرق بين ما يملكون وما يملك غيرهم. وإذا أضفنا إلى هذا السلوك أن النص الشرعي الذي يحدد طريقة صرف الخمس يسمح بمثل هذا التصرف «فإن الرسول وللي القربى...»^(٥٣)، وقد صار أمره إلى الإمام، وجدنا أنفسنا أمام وضع يحث الباحث على تصديق ما يروى في هذا الشأن عن عطاءات عثمان من بيت المال لغريبه وأقاربه.

من ذلك ما يقال من أنه أعطى للحكم بن أبي العاص بن أمية «طريد رسول الله». مائة ألف وإتته مروان خمس غنائم إفريقية، من الخمس المخصص لـ «ذوي القربى»^(٥٤)، وأنه كان يعتبر خزان بيت المال خزاناً له. ويتصرف على هذا الأساس. فقد روي أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أخطأ عثمان لأمه اقترض من بيت المال مبلغاً ولم يسده، فتقدم إليه عبد الله بن مسعود عامل بيت المال يطلب منه سداده فهاطل فاشتكله إلى عثمان فأجابه هذا الأخير قائلاً: «إنا أنت خازن لنا فلا تتعرض للوليد فيها أخذ من ماله»، فاستقال ابن مسعود وقال كنت أظن إني

(٤٧) خمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، عهد الخلفاء الراشدين، ص ٣٣١.

(٤٨) الحصري، تاريخ الحشوي، ج ٢، ص ١١٥.

(٤٩) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥١.

(٥٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٣١.

(٥٣) ابن قتيبة، الإملاء والبيعة، ج ١، ص ٣٢.

خازن للمسلمين، فأما إذا كنت خزاناً لكم فلا حاجة لي في ذلك^(٥٢). وتذكر بعض المصادر أن عثمان «أقطع من السواد لبعض أصحابه»^(٥٣)، وخصص أعطيات لمن لم يشارك في الغزو^(٥٤)، هذا بينما منع بعض كبار الصحابة من أعطياتهم كما فعل مع عبد الله بن مسعود^(٥٥). وعندما لاحظ عليه المتقنون له هذا النوع من التصرف أجاب: «علي لا أفعل في الفضل ما أريد، فلم كنت يوماً أنف»^(٥٦).

ولم يكن هذا النوع من العطاء الخاص بـ «ذوي القربى»، هو وحده السبب فيها حصل من تكديس الثروة في أيدي فئة قليلة العدد، بل لقد كانت هناك إجراءات اتخذها عثمان «تسهلاً على الناس» كان لها أثرها الكبير فيما حصل من تفاحش الغنى والترف. لقد سمع بالخروج من المدينة لأولئك الذين كان عمر بن الخطاب قد حبسهم فيها من كبار الأغنياء، وترك الناس يمارسون التجارة بطرق مختلفة وقام هو نفسه باقرار تسليم فتح الباب لأنواع من الاتجار والمضاربة في «أسهم» المقاتلين وأعطياتهم. ذلك أنه شعر بأن أهل المدينة بدأوا يتخوفون على أعطياتهم وأسهمهم الواردة إليهم من العراق، بسبب مظاهر الإستهاء والتلذذ التي كانت قد أخذت تستحل في الأمصار وخاصة في الكوفة، فجمعهم وخطب فيهم فقال: «يا أهل المدينة، إن الناس يتخضون بالفتنة، وإن الله لأتخذ منكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترونه؟» حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتح فيه فيقيم معه في بلاده^(٥٧). وتضيف الرواية أن المستمعين وافقوا وقالوا: «كيف تنقل إلينا ما أعفاه الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟» فقال: «وبيعها من شاء بما كان له بالحجاز» ففرح القوم «فافتقدوا وقد فرجها الله عنهم». وكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامة سهام [أسهم] غدير إلى ما كان له سوى ذلك [أي أنه كان قد اشتراها كلها، ومن واردات هذه الأسهم] اشترى طلحة من نصيب من شهد الفدائية واشتد من أهل المدينة عن أقسام بما ولم يجاز إلى العراق، اشترى الشاسنج [أرض خصبة واسعة في السواد، اشتراها طلحة] بما كان له بخير وغيرها من تلك الأموال، واشترى منه بيتر كريس شيئاً كان لعثمان بالعراق، واشترى منه مروان بن الحكم بمال كان له، أعطاه إياه عثمان، اشترى منه مروان وهو يومئذ أجهل. واشترى منه رجال من القبائل بالعراق بأموال كانت لهم في جزيرة العرب، اشترى من أهل المدينة ومكة والطائف واليمن وحضرموت، فكان مما اشترى منه الأشعث بمال كان له في حضرموت، ما كان له بطبرستان. وكتب عثمان إلى أهل الأفاق في ذلك وبعث جربان الفراء، والفراء الذي يتداهد أهل الأمصار فهو ما كان للملوك فهو كسرى وقيسر ومن تابعهم من أهل بلادهم. فأجل عنه فأنهم شيء عرفوه. وأخذ يقدح عدة من شهداء من أهل المدينة ويصدر نصيبهم ويضم ذلك إليهم فيأمنه بما يلهيهم من الأموال بالحجاز ومكة واليمن وحضرموت، يرد على أهلها الذين شهدوا الفتح من بين أهل المدينة^(٥٨).

(٥٢) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٣١.

(٥٣) ابن رجب، الاستخراج لأحكام الفرج، ص ٣٠.

(٥٤) ابن كية، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ٣٤.

(٥٥) البصري، تاريخ البصري، ج ٢، ص ١١٩.

(٥٦) ابن كية، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨.

(٥٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٤.

وخلاصة الأمر أن المقاتلين الذين شاركوا في فتح العراق وقسمت بينهم أربعة أخماس خراج سوانه وغيره كانوا قد رجعوا إلى المدينة أو أماكن سكنتهم الأصلية وكانت حصصهم من الخراج تنقسم كل سنة من العراق. فلما بدأت الأحوال تضطرب بالكوفة وغيرها اقترح عليهم عثمان أن يبيعوا نصيبهم جملة لمن له أموال في المدينة أو عائلات من غنائمها ففعلوا. ووضح أن الذين يبيعون نصيبهم في مثل هذه الأحوال هم الضعفاء وأن الذين يشترون هم الأغنياء، وأن ثمن البيع لا بد أن يكون بالشكل الذي يريده هؤلاء، وذلك ما حصل بالفعل: «فقد اشترى هذا الضرب رجال من كل قبيلة من كان له هناك [في العراق] شيء، فأراد أن يستبدل به نيباً بله [في مقر سكناه] فأخذوا، وجزّ لهم [خروجاً] عن تراخي منهم ومن الناس واترار بالخطوق، إلا أن الذين لا سابقة لهم ولا قدمة [أي الذين كان حظهم في الجهاد قليلاً أو متعلماً وكان نصيبهم بالتالي من العطاء قليلاً] فكانوا من متوسطي الحال أو من الفقراء لا يطفون مبلغ أهل السابقة في المجالس والرهاسة والخطوة، ثم كانوا يبيعون التفضيل ويجعلونه جفوة وهم في ذلك يحتضون به ولا يكادون يظهرونه [= يفرمون بمضاربات في الخفاء] لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من تاشق، أو امرأى أو عمرى استحل كلامهم، فكانوا في زيادة وكان الناس في نقصان حتى غلب الثراء»^(١١).

كان من نتائج هذه التباير أن تركزت ثروات هائلة في أيدي جماعة قليلة من الصحابة ورجال قريش فاستعانت القوة بين الأغنياء والفقراء، وزاد في اتساعها نوقف الفتح وتكاثر النسل وهجرة الأعراب إلى الأمصار... كل ذلك في مجتمع الناس فيه عيال على الخراج. إنه وضع يده بالانفجار، وقد حصل الانفجار فعلاً. وصحنا هنا أن نلقي بعض الأغواء على عوامله، على مستوى «الغنمة» بعد أن تعرفنا في الفصل السابق على إطاره، على مستوى «القبيلة»، وستعرف في الفصل القادم على دور «العقيدة» فيه. لنبدأ بمظاهر الغنى وحبهم الثروة.

نمدنا المصادر التاريخية بمختلف نزعاتها بحقائق مثيرة حول ظاهرة الغنى والترف زمن عثمان. من ذلك المعطيات التالية:

- الزبير بن العوام ففرت ثروته بعد موته بـ ٥٩ مليوناً و ٨٠ ألف درهم، وكان له ألف مملوك يؤدون إليه الخراج^(١٢). وكان له بالمدينة أحد عشر داراً، وله دور وجنان في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندرية^(١٣). وثرك أيضاً ألف فرس^(١٤) وكان يتجر ويأخذ عطامه^(١٥).

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٤.

(١٢) أبو الفداء، الحفاظ بن كتيبة البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية،

[د.ت.])، ج ٧، ص ٢٦١.

(١٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر: دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٣، ص ٧٧.

(١٤) أبو الحسين علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٤٢.

(١٥) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٩٨.

ومعروف أنه كان من العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة «أهل الشورى» (لتذكر بأن عمر بن الخطاب كان قد استخلف مبلغ ٥٠٠ ألف درهم).

- طلحة بن عبيد الله، وهو أيضاً من المبشرين بالجنة ومن «أهل الشورى»، كان يملك ما قيمته ٣٠ مليون درهم، وكان عند خلاته عند موته مبلغ قدر بمليونين ومائتي ألف. وفي رواية أخرى قدرت ثروته بمائة كيس من الجلد يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من الذهب^(٦٥). وكانت له دار مشهورة بالكوفة، وكانت غلته من العراق ألف دينار كل يوم، ويناحية الشراة أكثر، وشيد داره بالمدينة وبنها بالأجور والجر والسيح^(٦٦). وفي رواية أخرى كان يغل من العراق أربع مائة ألف ومن الشراة عشرة آلاف دينار، وكان سخياً ينفق بغير حساب، يكفي ضعفاء قبيلته تيم ويقضي ديونهم ويرسل إلى عائشة زوج النبي، وهي بنت أبي بكر من تيم، عشرة آلاف، وترك من العين مليوناً وعشرين ألف درهم ومائتي ألف دينار^(٦٧).

- سعد بن أبي وقاص أيضاً كان من أهل الشورى والمبشرين بالجنة بنى داراً بالعقيق فرفع سمكها ووسع فضاءها وجعل أعلاها شرفات^(٦٨)، وكان مبرأه ٢٥٠ ألف دينار^(٦٩).

- زيد بن ثابت خلف جون مات من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الضياع بقيمة مائة ألف دينار^(٧٠).

- عبد الله بن مسعود مات وترك تسعين ألف مثقال ذهب، سوى رقيق وعروض وماشية، وقد اتخذ داراً برأذان بسواد العراق^(٧١).

- الحباب بن الارت نشأ فقيراً معلماً، وكان من المستضعفين الذين جلبتهم قريش مكة. وعندما كان على فراش الموت أشار إلى مكان فيه ماله، فكان صندوقاً جمع فيه أربعين ألف دينار^(٧٢).

- المقداد بن الأسود كان أيضاً من المستضعفين في المرحلة الملكية، بنى داراً بالمدينة وجعل أعلاها شرفات وجعلها محصنة الظاهر والباطن^(٧٣).

(٦٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ٢، ص ١٥٨.

(٦٦) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٦٧) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٥٣٧.

(٦٨) السعدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٦٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٨١.

(٧٠) السعدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٧١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٨٨.

(٧٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ١، ص ١٧.

(٧٣) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٣.

- يعلى بن منية خلف ألفاً وخمسة دینار ودينوناً على الناس وعقارات ما قيمته ثلاثمائة ألف دينار، وكان عملاً لعشائى على اليمن ويقوم بالتجارة. وقد قدم إلى المدينة من اليمن في أربع مائة بعير عملة بالسلع، وصاحف أن قتل عشائى ويبيع لعلى بن أبى طالب فكان من الذين مولوا حرب طلحة والزبير ضد علي^(٧٤).

- عمرو بن العاص ترك ٣٢٥ ألف دينار وألف درهم، وغلة من مصر تقدر بمائتي ألف دينار سنوياً، وكانت ضيعته بمصر بالوحد وقيمتها عشرة آلاف درهم^(٧٥).

- ولما عبد الرحمان بن عوف، وهو أيضاً من أهل الشورى البشرين بالجنة والمعروف بشاطئه التجاري النشط والواسع، فقد كان لا يملك شيئاً عندما هاجر إلى المدينة، مثله في ذلك مثل بقية المهاجرين، ولكن لم يمر عليه وقت طويل حتى أخذ يكسب من التجارة ليصبح من أغنياء المدينة إن لم يكن أغنيهم جميعاً. ويظهر أنه كان الممول الرئيسي للمدينة بالمواد الغذائية والسلع، إذ يروى أنه «كذلك حتى قدمت له سبعة راحلة تحمل البرود وتحمل السفين والطعام» قادمة من الشام فارتجت المدينة من صوت بعيره^(٧٦). وعندما حضرته الوفاة أوصى لكل رجل من بقي من أهل بدر بأربع مائة دينار وكانوا مائة رجل «واعق خلفاً كثيراً من ماله ثم ترك بعد ذلك مالا جزئياً، من ذلك ذهب قطع بالفؤوس حتى تجلت ليدى الرجال، وترك ألف بعير ومائة فرس وثلاثة آلاف شاة ترمى بالبيع، وكان نسائه أربعاً فصولت إحداهن من ربع الثمن بشاهدين النساء^(٧٧). وفي مصدر آخر أن ثمن تركته قدر به ٣٢٠ ألفاً^(٧٨) وترك دلواً واسعة في المدينة^(٧٩).

- وأما عشائى بن عفان فقد وجدوا عند خازنه يوم قتل ٣٠ مليون و ٥٠٠ ألف درهم و ١٥٠ ألف دينار، وترك ألف بعير بالريضة، وصدقات بقيمة ١٠٠ ألف دينار، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحسين وغيرهما ١٠٠ ألف دينار وخلف عيلاً كثيراً وإبلاً^(٨٠) وبني سبع دور بالمدينة^(٨١) (بمخصوص قيمة الدرهم والدينار، انظر ملحق ١٩ من هذا الفصل).

وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن عشائى قد جعل جل عياله من بني أمية قبيلته، ومنهم من لم يكن لديه ما يكفي من المصداقية الإسلامية، بل بالمعكس كان منهم من عرّفوا بسلوك كان هذناً للظلم والانتقاد... أدركنا كيف أن ربط «الغنيمة» بـ «القبيلة» كان يضر نفسه. والربط بين الاثنين معناه تمجيد الميغال القبلي للثورة. وهذا ما حدث فعلاً. لقد كثرت

(٧٤) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ١، ص ٦٠.

(٧٥) المسعودي، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢.

(٧٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧١.

(٧٧) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧١.

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٦.

(٧٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٨٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢، والذهبي، نفس المرجع، ص ٤٦١.

(٨١) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ١، ص ٣٢.

الأصوات المعارضة في «المركز» بينما أخذت الثورة تنهيا في «الأطراف». وقدم الثوار من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة وحاصروا عشان أربعين يوماً ثم انتهى الأمر بقتله. فكيف تم الربط بين «القبيلة» و«الفتيمة» في مسلسل الثورة على عشان؟

ذلك ما سيكون موضوع الفقرة التالية.

- ٥ -

لا بد لكي يفهم المرء بأكثر ما يمكن من الوضع الملائمات التي قامت فيها الثورة على عشان من التمييز، منهجياً على الأقل، بين مستويين في «القبيلة» خلال عهد عشان: دائرة بني أمية من جهة، ودائرة قريش ككل من جهة ثانية، وبالتالي التمييز بين المعارضة في «المركز» لبني أمية والمعارضة في «الأطراف» ضد قريش ككل. لقد خلقت الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في اختيار من يخلفه منافسون داعمين لعشان هم بقية «أهل الشورى»، خصوصاً منهم علي وطلحة والزبير. لقد برزت هذه الشخصيات كرموز تستقطب المعارضة في «المركز» ضد عشان وبني أمية. وما أن العلاقة بين هذه الشخصيات كانت تقوم على المنافسة، لاختلاف وضعية علي الذي لم يكن من أصحاب المال من جهة، وللتنافس بين طلحة والزبير في مجال المال والتجارة من جهة أخرى، وما أن عشان لم يكن الشخصية القوية التي تعرف كيف تقضي الخصوم السياسيين، أو تقضي عليهم، فلقد نتج عن ذلك وضع سياسي «مريض» استمر نحو خمس سنين، وضعٌ كثرت فيه الانتقادات والشكيات والمطالب من جهة والتغييرات الإدارية التي يلقي بعضها بعضاً من جهة أخرى، وبكلمة واحدة: الميوعة السياسية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنظاميل عن هذا الوضع: المآخذ على عشان، عزله للعامل تلبية لرغبة هذا الجانب أو ذاك، اعترافه باختلال وإعلان توبته، ضعفه أمام منافسيه الزبير وطلحة وعلي، استنجاؤه بعلي عدة مرات، التزامه بأمر وعدم وقائه بها تحت ضغط أقربائه ومستشاريه^(٨٧).

هذا باختصار عن المعارضة ضد عشان داخل الدائرة القرشية في «المركز». أما عن المعارضة التي قامت ضده في «الأطراف»، في الكوفة والبصرة ومصر بصورة خاصة، وهي التي كان لها الدور الحاسم فيما حدث من قتل عشان ونشوب الصراع المسلح بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى، ثم بين علي ومعاوية (وهذا ما يعرف بـ «الفتنة»). فلقد اتخذت «القبيلة» كإطار اجتماعي/تنظيمي طبيعي، على صورة: «العرب» ضد «قريش». ولكن هذا الإطار لا يتحرك تلقائياً، كما ذكرنا مراراً، بل تحركه «الفتيمة» و«الفتيمة»، هذه المرة، لن تكون الثروة الفاحشة، بل الفقر والحاجة. لقد أخذت تبرز إلى الوجود في عهد عشان وضعية إجتماعية تميزت بالإسراع للطرده في القوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء. وهكذا فكما عملت الفتوحات (الغنائم والحراج) على تكديس الثروات في أيدي فئة قليلة في

(٨٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٥، ٦٠٤، ٦٠٨، ٦٣٤، ٦٤١ و ٦٦١.

«المركز» أتت في الوقت نفسه إلى اتساع حجم «العامة»: المجتدون المتفاعلون المقيمون في الأمصار، سكان البادية والأرياف التارحون إلى المدن والذين كان عددهم يتزايد بفعل الفتح والهجرة الداخلية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنصوص تمكثنا من التعرف عن كتب على حقيقة الحياة الاجتماعية زمن عثمان نورد بعضها فيما يلي:

من ذلك الرسالة التي وجهها عثمان إلى «العامة» في شأن الوضعية القائمة يومئذ وقد جاء فيها: «لما بعد فإنكم بلغت ما بلغت بالاعتدال والاتباع، فلا تفتكم الدنيا عن امركم، فإن امر هذه الأمة إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم، وبلوغ لولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن»^(٨٣). وصح أن يظهر هذا النص محكوم بـ «عقل القبيلة» (أولاد السبايا، الأعراب، الأعاجم)، فإن العلاقات في بيئة العميقة تنظمها ثنائية الاتباع/الابتداع والتقابل بين «تكامل النعم» في إطار «الاتباع» وبين ظهور قوى جديدة تطالب بحقوقها: «الابتداع». ويعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة في رسالة بعثها إلى هذا الأخير يصف فيها تقاعص الوضع هناك، وقد جاء فيها: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وطلب أهل الشرف منهم والبيوتات والساقط والمقعدة، والغالب على تلك البلاد روافد ودفت وأهراق لحقت حتى لا ينظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نزلها ولا نابتها»^(٨٤).

وهناك نصوص أخرى صدرت عن أصحابها بعد الثورة على عثمان تحدد هوية الثوار الاجتماعية في سياق «حيادي»، بحيث يصعب المشك في صحتها لانعدام الحاجة إلى توظيف مضمونها توظيفاً سياسياً. من ذلك أن جماعة من الصحابة فيهم طلحة والزبير دخلوا على علي بن أبي طالب بعد مبايعته بالخلافة، وجموع الثوار ما تزال في المدينة، دخلوا عليه يطالبونه بإقامة الحد على قتلة عثمان بلهجة لا تخلو من التحدي، فقالوا له: «يا علي، لما قد اشرطنا في البيعة»^(٨٥) لقمة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشرطوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم». فأجابهم علي: «يا اخوتاه إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يذكروننا ولا نلهم». ما هم هؤلاء قد شارت معهم قريذاتكم، وثابت إليهم أمرايكم، وهم خلافتكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعاً لقدرة على ما تقولون»^(٨٦).

وتضيف الرواية أن أميان قريش خلفوا أن يحاجهم الثوار في بيوتهم، ومنهم هبيلهم، فبدأوا يخادرون المدينة نجاة بأنفسهم، مما أثار الفزع والقلق في جميع البيوتات، فاضطر علي بن أبي طالب إلى التدخل، بوصفه خليفة، فالتقى فيهم خطباً ذكرهم فيه بفضل قريش «وحاجت إليهم ونظره لهم وفيهم دونهم وأنه ليس له من سلطان إلا ذلك». وتلدى: برئت الفعة من عبد لم يرجع إلى مواليه. فذاكرت السبئية [= الثوار ومعظمهم يمنيون قداميون من مصر والكوفة والبصرة] والأعراب وقالوا لنا غداً مثلها ولا نستطيع نصح فيهم بشيء^(٨٧). وتضيف الرواية أن علياً خرج في اليوم الثالث من بيئته فخطب وقال: «أيها الناس، اخرجوا عنكم الأعراب. وقال يا معشر الأعراب اخلصوا ببلاتكم». ويضول

(٨٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩١.

(٨٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٢.

(٨٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

الراوي: «ثبت البينة وأطلعهم الأعراب»^(٨٦). فأخذ رجال قريش يفلدون المدينة رغم حجر علي عليهم، وكان عن غادرها المزير وطلحة وهما يتويان الثورة على علي باسم المطالبة بدم عثمان. ويروى أن أحد رجالات القبائل لقي المزير فسأله: «يا أبا عبد الله، ما هذا؟ قال [المزير]: عديّ حل لمير المؤمنين، رضي الله عنه، قتل بلا نرة ولا عذر. قال: ومن؟ قال: الفوخذ من الأمصار ونزاع القبائل، وظلمهم الأعراب والعبيد»^(٨٧). واستعملت عائشة زوج النبي (ص) التي كانت في مكة عندما قتل عثمان، استعملت نفس العبارات عندما خطبت في الناس في المسجد الحرام بعد سماعها مقتل عثمان فقالت: «يا أيها الناس إن الفوخذ من أهل الأمصار وأهل البلد (= الفلاحين) وعبيد أهل المدينة اجتمعوا وعابوا على عثمان ما أعجبوا ثم انتهى بهم الأمر إلى أن «سفكوا الدم الحرام واستعملوا البلد الحرام وأخذوا المال الحرام»^(٨٨).

وأخيراً وليس آخراً تذكر المصادر أن عمار بن ياسر نادى في صفين، وكان من قواد جيش علي: «أين من ينفي رضوان الله عليه ولا يؤوب إلى مال ولا ولد، فآتته عصابة من الناس، فقال: أيها الناس، انصلبوا بنا هؤلاء الذين ينفون دم ابن عفان ويزعمون أنه قتل مظلوماً. والله ما طلبتهم بدمه ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرزوها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يشرفون فيه من دنياهم، ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخذعوا اتباعهم أن قالوا: إيماننا قتل مظلوماً، ليكونوا بذلك جارية موكلاً...»^(٨٩).

هذه النماذج تحدد بصورة واضحة هوية الثوار الذين احتلوا المدينة وحاصروا عثمان ثم دخلوا عليه وقتلوه. ولكن لا بد هنا من وضع بعض النقاط على بعض الحروف. إن الثورة على عثمان لم تكن ثورة طبقية بالمعنى الدقيق للكلمة، بالرغم من أن الدور الأساسي المحرك فيها، عند نهاية التحليل كان لـ «القيمة»، أي المائل الاقتصادي، وبالمضبط: التفاوت القواسم والعميق بين الفقراء والأغنياء يومئذ. لم تكن هذه الثورة ثورة طبقية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن العلاقة بين الأغنياء والفقراء يومئذ لم تكن مؤسسة على استغلال طبقة لطبقة. لم يكن غنى الأغنياء ناتجاً عن استحوادهم على «فضل القيمة» الذي يتجه الفقراء. نعم كان هناك وعيد، ولكن هؤلاء كانوا في الجملة مجرد خدم في المنزل. إن «فضل القيمة» كان يأتي، كما بينا قبل، من الغنائم والحراج. والمتجون الذين كانت تؤخذ منهم الجزية والحراج والغنائم لم يكونوا قد دخلوا ساحة الصراع السياسي بعد. إن دور هؤلاء الذين سيطر عليهم اسم «الموالي» لن يظهر إلا في أواسط العصر الأموي، أي بعد ما لا يقل عن نصف قرن من زمن الثورة على عثمان. أما حل عهد الخلفاء الراشدين والمقربين الأولين من العصر الأموي فقد كان الصراع السياسي محصوراً بين «العرب» الضاميين وحدهم، حكماً ومحكومين، قلعة ومخندين. والتفاوت في القصر والفقر في صفوفهم كان مصدره توزيع

(٨٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

(٨٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(٨٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦ - ٧.

(٨٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨.

المطاع، لقد كانوا جميعاً أغنياء وفقراء حكاماً وثواراً يأكلون من «فضل القيمة» الذي كانت تشكله المقتلقات والمخزاج والجزية.

ولذلك فيما دام الفقراء الثوار - وزعمائهم لم يكونوا فقراء مثلهم - يرون بالملموس أن قهرهم راجع إلى «سوء التوزيع»، فإن معارضتهم ستجبه إلى من يقوم به، وبالتالي إلى الخليفة بوصفه المسؤول الأول والأخير. وهكذا التفت المعارضة في المركز التي كان من رموزها طلحة والزبير، وكان من كبار الأغنياء، والتي كان يحركها كما قلنا الطموح إلى الحلول محل عثمان، التفت هذه المعارضة مع الثورة القادمة من «الأطراف»، التي كان يحركها نقصان المطاع وعدم كفايته، لا من أجل نفس الأهداف، بل فقط بعامل الاشتراك في الخصم. وهكذا فبمجرد ما تبين لطلحة والزبير أن علياً الذي تولى الخلافة لن يسير في ركبهما، وأنه بالمعكس من ذلك محاط بالثوار من كل جهة، لم يترددا في إعلان الحرب ضده باسم المطالبة بدم الخصم القديم: عثمان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن لا ننسى «الوعي الاجتماعي» في ذلك العصر فوق ما يمتثل. في «الغوغاء» و«الأعراب» - حسب تعبير مصادرنا التاريخية - الذين كانوا وقود الثورة لم يكونوا يقرأون قهرهم في غنى الأغنياء، بل كل ما كان يشغلهم هو الحصول من الأغنياء أنفسهم، سواء الذين هم داخل السلطة أم الذين هم خارجها، على الأعطيات. وما أن الأغنياء الذين هم داخل السلطة، أي عثمان والأمويون، هم المسؤولون عن «التوزيع»، وبالتالي الممارسون لـ «الظلم»، فإن الأغنياء الذين هم خارج السلطة يصبحون محط الأنظار، أنظار الفقراء، لا كخصوم طبقيين بل كمصدر لـ «العطاء» (الكرم والسخاء)، وكمرشحين لتولي السلطة. ومن هنا ارتبطت «العامة» و«الخاصة» من المعارضة في الأطراف برموز المعارضة في المركز: «العامة» تأمل في عطائهم الماجل (كرم وسخاء) و«الخاصة» تطمح في «العمل» لهم - موظفين كباراً - عندما يتمكنون من الاستيلاء على السلطة. أما أن يطمح زعماء الثورة في «الأطراف» إلى الاستيلاء على السلطة/الخلافة هم أنفسهم، فهذا ما كان يقع خارج «الفكر» فيه، يومئذ. كل ما كانوا يأملونه ويصلون من أجله هو أن يتولى الخلافة هذا الرمز أو ذاك من الرموز التي كانوا مرتبطين بها، وكانوا ثلاثة: علي والزبير وطلحة.

هذه الملاحظات ضرورية - فيما نعتقد - لفهم مضمون بعض الروايات التي نتحدث عن علاقة المعارضة في الأطراف بزعماء المعارضة في المركز. من ذلك مثلاً هذا النص اهام. ولكن المفضل بدون استحضار للملاحظات السابقة - التي يرويه الطبري والذي جاء فيه: ولم تحضر منة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار [وعلى رأسهم طلحة والزبير كما رأينا] وتقطع الناس بهم، وثبتوا سبع سنين [الأولى من خلافة عثمان والتي لم تظهر فيها الانتفاضات ضده] كل قوم يحزن أن يل صاحبهم... فاستألفوا حُمر عثمان^{٦٧٩}. ولما كانت للزبير وطلحة أملاك وضيعات في كل من الكوفة والبصرة فقد استغلب كل منها للمعارضة المحلية في المدينة التي كان له فيها

(٦٧٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

أملأك ومالك ونفوذ، وهكذا: «كان هوى أهل البصرة مع طلحة وهوى أهل الكوفة مع الزبير»^(٩١). ولم يكن هذا الهوى عن مبدأ و«عقيدة» بل إنما كان طمعاً في وريثة. يتضح ذلك بجلاء من موقف أنصار طلحة لما قدم الثوار إلى المدينة، فقد أحاطوا بمنزله وكان يدعوا لفسخه ضد عثمان، فاشتكى منه هذا الأخير إلى علي، فذهب علي إلى بيت المال وفرق ما فيه على الناس، ونال أصحاب طلحة منه ففارقوا عنه، فلما علم عثمان بالنتيجة حمد علي ما فعل^(٩٢). أما علي بن أبي طالب فقد كان رمزاً على مستوى «العقيدة» بالنسبة لرجال المعارضة في المدينة من جماعة «المستضعفين» وعلى رأسهم عمار بن ياسر، كما كان رمزاً للثوار من أهل مصر وهم في جللتهم من كتلة وعك باليمن الذين كان ملهمهم إليه جملة عوامل سنشرحها في الفصل القادم.

ومع أن علي بن أبي طالب كان يمي مركزه هذا ويصرف على هذا الأساس فإن معارضته لعثمان كان يشوبها نوع من التردد. أما طلحة والزبير فتجمع المصادر أنهما كانا المحركين المباشرين للثورة على عثمان وأنها كانت من وراء الرسالة التي أرسلت باسم الصحابة إلى الأمصار تدعو «المجاهدين» إلى القدوم إلى المدينة. ونصها كما يلي:

«... من المهاجرين الأولين وبيعة الثوري إلى من مصر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتب الله قد بُدئ سنة رسول الله فبهرت وأحكمت الخليفة قد بدلت، فتشدد الله من قرا كتابنا من بيعة أصحاب رسول الله والتابعين بأحسن إلا أقبل علينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فآخذوا البنا... فليتنا على حقنا واستولي على بيتنا وحيل بيننا وبين أمرنا...». وقد واجه الاشتراقي، زعيم ثوار الكوفة الذي أصبحت له الكلمة العليا بين الثوار في المدينة، واجه طلحة بهذه الرسالة أمام الناس فلم ينكرها. ولم يكن طلحة يخفي تحريضه للثوار على عثمان وهم في المدينة بل كان «يمرض الفريقين» (أهل الكوفة وأهل البصرة) جميعاً على عثمان. ثم إن طلحة قال لهم: إن عثمان لا يبالي بما حصرتموه، وهو يدخل إليه الطعام والشراب، فادعوه الله أن يدخل عليه. وعندما ناداه عثمان وأخذ يشكو إليه من الحصار رد عليه قائلاً: «لأنك بدلت وغيرت»^(٩٣) ولم يكن عثمان يملك أمام هذا إلا أن يدعو: «اللهم اكفني طلحة بن عبيد الله، فإنه حل حل هؤلاء وألهم»^(٩٤).

أما علي بن أبي طالب فمن الصعب الإمساك بحقيقة موقفه. فإذا كانت بعض المصادر، مصادر «الخوارج» على الخصوص، تبرز اشتراك علي في تحريض الناس على عثمان وعلى قتاله^(٩٥) فإن المصادر الأخرى، الشيعة منها والسنية، تتجنب اتهام علي بن أبي طالب بذلك وتجتهد في إبراز دوره كوسيط بين عثمان والثوار بل كملجأ يركن إليه عثمان كلما اشتد

(٩١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩٢) ابن قتيبة، الإمعة والسياسة، ج ١، ص ٣٥، والطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٩٣) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨.

(٩٤) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٨.

(٩٥) أبو سعيد محمد بن سعيد الأدي القلواني، الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الإسلامية نشرها

محمد بن عبد الجليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

عليه الأمر. واجبالاً تقدم المصادر موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان بصورة تقرب من مضمون المثل القائل: «لم أمر بها ولم تسوّي». وهذا ما يؤكد شعور عثمان إزاءه. لقد خاطبه في المسجد أمام الناس بقوله: «والله يا أبا الحسن ما أدري انتهى موتك أم انتهى حياتك. فوالله لئن مِتَّ ما أُجِبُّ أن ألقى بعنقك لفرك، لآي لا أجد منك خلفاً. ولئن بقيت لا أهدم طاعياً ينحلك مسلماً وعقيداً ويحطك كهفاً وملجأ، لا يخفي منه إلا مكانه منك ومكانك منه. فلأنا كالأين العلق من أبيه، إن مات قبضه وإن عاش عقه. فلما سلم قتال وإما حرب فتحارب، فلا نجملني بين السماء والأرض، فإني والله إن قتلتني لا تجدي مني خلفاً، ولئن قتلتك لا أجد منك خلفاً، وإن يلى أمر هذه الأمة بيدي، غنة». وتقول الرواية إن علياً كان يشكو من وجع، وكان معصوب الرأس، فالتصمر في جوابه علي القول: «إن فيما تكلمت به لجواباً، ولكنني عن جوابك مشغول بوجع رأسي»^{٩٦}. وسواء نطق عثمان فعلاً بتلك العبارات أو أنها إنما وضعت على لسانه فإنها تعبر فعلاً عن الغموض الذي كان يكتنف موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان، وهو نفس الغموض الذي سبلازم موقفه إزاء قتل عثمان الذين كان يطالب معاوية بالانتصاص منهم والذين كانوا في صفوف علي.

مثل هذا الغموض إذا ما قرئ، قراءة سياسية فإنه لا يدل إلا على شيء واحد وهو عدم التأكيد من «ميزان القوى» في أي اتجاه هو؟ وهذا في الحقيقة ما يفسر موقف الرموز الثلاثة: علي والزبير وطلحة. لقد كانوا جميعاً ضد عثمان ومع الثوار، ولكن لم يكونوا متفقين على ترتيب الأمور بينهم. كان كل منهم يريد لها لنفسه، ولكن لم يكن أي منهم قادراً على حسم الأمر لصالحه وبمفرده. ولذلك سلكوا جميعاً سياسة: «اترك الثمرة إلى أن تسقط من تلقاء نفسها». وعندما «سقطت» وقتل عثمان في ظروف من المرح والفوضى وبيع «الناس» علي بن أبي طالب في ظروف هيمن عليها التردد والخوف، ويبدو أن الثوار من اليمين هم الذين فرضوا ذلك عليه وعلى الناس^{٩٧}، عندما حدث ذلك انصاع كل من الزبير وطلحة فبايعا علياً وفي نفس كل منهما «شيء». وتذكر الروايات أنها ذهبا إليه بعد الفراغ من البيعة وقالوا له: «هل ندري هل ما يأمرك يا أمير المؤمنين. قال: نعم، هل المسح والطلاعة، وهل ما يأمركم به أبا بكر وعمر وعثمان. فقالوا: لا. ولكن يأمرك هل أنا شريكك في الأمر...» ونضيف الرواية: «وكان الزبير لا يشك في ولاية العراق وطلحة لا يشك في ولاية اليمن. فلما استبان لهما أن علياً هرب مولجها شيئاً أظهر الشكاه» ويقول الراوي إن ابن عباس نصح علياً بأن يولي البصرة للزبير والكوفة لطلحة، فضحك علي وقال: «ومعك، إن امرأتين بين الرجل والأموال، متى تمكنا وقاب الناس يستميلان السفه بالطمع، ويضربان الضعيف بالبلاء ويؤيدان حل القوي بالسلطان»^{٩٨}.

٦ -

هنا سيفترق الطرفان، وستتضح الحدود بينهما: كان علي بن أبي طالب ومرواً لأولئك الذين وصفوا بأنهم: «القوي» وأصحاب اليد والعضد والاصرار، وكان حليفاً موضوعياً وذاتياً

(٩٦) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ٢، ص ٣٣.

(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٩٧.

(٩٨) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١ - ٥٢.

لهم: لقد نشأ فقيراً وكان رفاقه سواء في الرحلة الملكية أو في الرحلة المدنية من الدعوة للحمدية هم أولئك «الستحققون» الذين بقوا معه ومع النبي في مكة، تسومهم قريش الداء المذاب، فلم تكن له «قبيلة» توجه تفكيره ورؤاه ولا كان له حظ من «الغنيمة» سوى ما كان يناله من «المطعم»، وكان يوزعه على الفقراء. وكان حليفاً ذاتياً لهم لأن جميع الدلائل تشير إلى علاقة خاصة كانت له مع اليمانيين في مصر والكوفة عبر أشخاص معينين مثل محمد بن أبي بكر وعمار بن ياسر، وغيرهما، فكان ملتزماً، إذن، بقضيتهم، متقدماً مثلهم لعمال عثمان وللحيفية التي كان يتصرف بها هذا الأخير في المعطاء. ولعلك تجد أنه يبادر بمجرد أن ولي الخلافة إلى عزل عمال عثمان واسترجاع ما كان قد أقطعه لأقاربه. يقول في إحدى الخطب المنسوبة إليه: «إلا أن كل قطعة قطعها عثمان وما أقطعه من مال الله فهو مردود على المسلمين في بيت مالهم»^(٩٩).

كان ذلك هو منطق الثورة. ولكن هل كان أصحاب علي من الثوار وغيرهم مستعدين لتحمل نتائج هذا المنطق؟

لقد نصحه ابن عباس والمغيرة بن شعبة بالإبقاء على عمال عثمان، ومن ضمنهم معاوية، إلى أن يتمكن من الأمر، فأبى إلا أن يعزهم. وهل قامت الثورة إلا من أجل عزهم؟ وبعد انتصاره في حرب الجمل على طلحة والزبير منع جنده من سلب المنهزمين، وعندما قال له بعض أصحابه، معتزلاً: «يا أمير المؤمنين كيف حل لنا قتلهم، ولم يحمل لنا سيوفهم وأموالهم» قال علي: «ليس على الواحد مني، ولا ينتم من أموالهم إلا ما قتلوا به وعليه، فدموا ما لا تعرفون، والزموا ما تؤمرون». وعندما أخذ يوزع ما وجدته في بيت المال بالكوفة قال له بعض رجاله: «يا أمير المؤمنين أعط هؤلاء هذه الأموال وفضل هؤلاء الشرفاء من العرب وقريش على هؤلاء، عن خوف خلافة علي الناس ورافقه»^(١٠٠). ويقول الرازي: «والما قالوا: هذا الذي كان معاوية يصنع من أئامه، وإنما عامة الناس همهم الدنيا ولما يسمرون، فيها يكمدون» وقالوا له: «عاط هؤلاء الأشراف فوذا استقام لك ما تريد عدت إل حسن ما كنت عليه من القسم». فقال علي: «... وأتأمر أن أطلب الفجر بالجور فمن وليت عليه من الإسلام، فوالله لا أفعل فلك ما لاح في الساء نجم. والله لو كان لهم مال لسويت بينهم، وإنما هي أموالهم»^(١٠١). ليس هذا وحسب، بل لقد شدد الحناق على عماله من أقاربه وغيرهم في شأن المخرج، فضلاً عن إمساكه يده عن المعطاء، الشيء الذي جعل بعض المؤرخين يصفونه بـ «البخل».

كان طبعاً إذن أن يقوم ضده أصحاب الأموال وأن لا يتحمس لقضيته من كانت تدفعه الرغبة في الحصول على نصيب من «الغنيمة». وهكذا تذكر المصادر أن الذين قاموا

(٩٩) الذهبي، الكشف والبيان، ص ٥٧.

(١٠٠) أبو حنيفة أحمد بن حنبل، الأعيان الطوال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

١٩٦٠)، ص ١٥١.

(١٠١) ابن قتيبة، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ١٥٢.

بتمويل الحرب التي شنها ضده كل من الزبير وطلحة هم أغنياء قريش وفي مقلعتهم رجلاان من كبار التجار هما يعلى بن منية عامل عثمان على اليمن والتاجر الثري، وقد ذكرناه ضمن لائحة الأثرياء من قبل، وعبد الله بن عامر من أقارب عثمان وكان قد ولاء البصرة وبلاد فارس، وقام بفتح مناطق كثيرة في خراسان وما وراء النهر فاجتمعت لديه أموال طائلة، وكان من الأعمال التي يادر علي إلى عزلهم «فأخذ أموال بيت المال [في البصرة] وتلقى بها طلحة والزبير»^(١٠٢). هكذا انضم الأثرياء من الأمويين إلى الرجبين اللذين كلنا من قبل من محركي المعارضة على عثمان. غير أن هذا التحالف الانتهازي لن يدوم طويلاً فالأهداف مختلفة تماماً. لقد كان طلحة والزبير يعملان لنفسيهما، وكان الأمويون يريدونها لأحد أبناء عثمان، ولذلك ما لبثوا أن انفصلوا عنها. تروي مصادرنا التاريخية في هذا الصدد أن سعيد بن العاص سأل طلحة والزبير، وهم جميعاً في طريقهم إلى البصرة لإعلان الثورة على علي: «إن ظفركما لن يجملان الأمر؟ قالوا: لأحدنا، كما اختاره الناس. قال: بل اجعلوه لولد عثمان، فأنكم خرجتم تطلبون دمه. قالوا: ندع شيوخ المهاجرين [يقصدون أنفسهم] ونجعلها لأبنائهم؟ قالوا: لا. لا لئن أسعى لأخرجها من بني عبد مناف». فقف سعيد بن العاص راجعاً ومعه رجال قومه وحلفائهم من ثقيف، وهل رأسهم المغيرة بن شعبه الذي نادى في قومه: «الراي ما رأي سعيد، من كان هنا من ثقيف فليرجع، فارجع ومضى النوم»^(١٠٣). ومضى طلحة والزبير ولم يكونا على وفاق تام، وبقي معها مروان بن الحكم الذي كان يضر شيئاً آخر. وقد ظهر ذلك واضحاً خلال المواجهة مع جيش علي. لقد انتهت الحرب بمقتل طلحة، ويقال إن مروان بن الحكم، «المتحالف» معها، هو الذي رمى بهم فوق من فرسه فتزف حتى مات. أما الزبير فقد قتله أحد الثوار من جيش علي بعد ذلك^(١٠٤).

لقد انتصر علي على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها. ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف الفقراء في معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية الدامية؟

نحدثنا المصادر التاريخية أنه عندما عاد علي إلى البصرة وباعه أهلها ونظر في بيت المال فإذا فيه سبعة ألف دينار، فحسبها على من شهد منه الواقعة، فأصاب كل رجل منهم خمسة عشرة ديناراً. قال: لكم إن أنظركم الله عز وجل بأشأم مثلها إلى أمطيتكم». ويقول الراوي: «وعاش في تلك السنة [أهل اليمن من أنصاره] وطمعوا على علي من وراء وراء»^(١٠٥). وعندما ولي عبد الله بن عباس على البصرة وجعل زياداً (ابن أبيه) على الحراج وبيت المال وأصبحت السبئية علباً عن المقام، وأرغفوا بغير إذن، فارتحل في آثارهم ليقطع عليهم أمراً إن كانوا لردوه»^(١٠٦). لقد غادروا البصرة مستائين قاصدين مقر إقامتهم بالكوفة فلمحق بهم علي لأنه لم يكن يتق بهم، كما تقول الرواية.

(١٠٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٩١.

(١٠٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٩.

(١٠٤) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٤٨.

(١٠٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩.

(١٠٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٠.

كان علي معارضاً لعميان باسم «الحقيدة». وعندهما بريم بالحلاقة، في الظروف المخرجة التي شرحنا، أراد أن يطل مفعول «القبيلة» و«الغنيمة» مرة واحدة ويجعل الأمر كله له «الحقيدة». وكان في ذلك نوع من الممارسة اللاسليبية في الحياة. لقد كان لا بد، في هذه الحالة، أن تزعزع صفوفه ويتقاعس الناس عن النهوض معه. ولقد لقي مشاق وصعوبات في استنهاض «الناس» للخروج معه، رغم خطبه البليغة النارية التي عرف كيف يجعلها تنطق بالحق إلى جانبه. ولكن لم يستطع مع ذلك أن يفرض النظم في معسكره. لقد فرضوا عليه قبول التحكيم، ثم احتجوا عليه لما قبله واتهموه بـ «الكفر» (=الحياة للقضية) وكان ذلك هو موقف الخوارج... أما أتباعه المخلصون له فلقد كان فيهم من يستجيب لخطبه وبلاغته متحمساً، وهذا قليل، وكان منهم من لم يكن مقتنعاً ولا راعياً في القتال من أجل «قضية» لا توظفها «القبيلة» ولا تحركها: «الغنيمة».

كان علي بن أبي طالب في أول الأمر رمزاً لمن كانوا يطلبون «العدل» ولكن الناس لا يفهمون دائماً من «العدل» نفس الشيء. لقد كان معظم أتباعه يفهمون العدل على أنه «الزيادة في المصلحة»، فأراد هو أن يقضي غلباً لـ «العدل» الحقيقي الذي يتفنى معه كل اعتبار آخر. فشل علي وكان لا بد أن يفشل لأن «التوافق الضروري» الذي كان مطلوباً يومذاك كـ «عامل محدد وحاسم» هو التوافق بين «الغنيمة» و«القبيلة» و«الحقيدة». وقد نجح معاوية في هذا الأمر. وقبل أن نتعرف على الكيفية التي حقق بها معاوية مثل هذا «التوافق»، لا بد من جلاء وضع «الحقيدة» وبيان دورها في كل من «الردة» و«الفتنة». إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتي بعد.

الفصل السادس من السَّرْدَةِ إلى الفِتْنَةِ : العَقِيدَةُ

- ١ -

تناولنا في الفصلين السابقين دور كل من «القبيلة» و«الغنيمة» في ظاهرة «الردة» وفي حوادث «الفتنة» (الثورة هل عثمان) فأوضحنا كيف أن «القبيلة» كانت توظف كلاً من المحدثين بينما كانت «الغنيمة» هي المحرك والمحدد الأساسي، عند نهاية التحليل، ولكن الردة لم تكن ثورة وتمرداً على المستويين المذكورين وحدهما وحسب بل كانت أيضاً تراجعاً وارتداداً على مستوى «العقيدة»، خصوصاً في الجهات التي تزعم فيها الردة أشخاص يدعون النبوة، تماماً مثلما أن «الفتنة» لم تكن مجرد رد فعل ضد استئثار قريش «القبيلة» بأوفر نصيب من «الغنيمة» بل كانت كذلك احتجاجاً باسم «العقيدة»، باسم «المصل بالكتاب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر». وبهذا في هذا الفصل أن نوضح دور «العقيدة» في هذين المحدثين الكبيرين اللذين كان لهما لأثارهما وامتداداتهما دور أساسي في تكوين «المفكر السياسي العربي» وتحديد ثوابته ومرجعياته.

لنبدأ بالجانب الأول: «العقيدة» في ظاهرة «الردة».

السؤال الذي يفرض نفسه ابتداءً يمكن صياغته كما يلي: كيف فُسر، كيف فُهم، ظهور مذهبين للنبوة في مختلف جهات الجزيرة العربية بمجرد سماعهم خبر مرض النبي ووفاته، وكأنهم كانوا جميعاً على موعد: الأسود العنسي في اليمن ومسيلمة الخنسي في البصرة وطلحة الأسدي في أسد وغطفان وسجاح التميمية في بني تميم... الخ؟ يمكن القول إنهم هموا جميعاً يقلدون «نبي قريش» محمداً (ص) ولكن هذا التهافت على ادعاء النبوة لا يمكن أن يكون راجعاً إلى عامل التقليد وحده بل لا بد أن يكون مؤصفاً على رؤية معينة، رؤية تعتبر النبوة ظاهرة «عادية» يمكن لـ «الناس» جميعاً الانتخاط في سلكها.

والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحقل الثقافي العام الذي كان سائداً في الجزيرة العربية قبل

البعثة المحمدية فإننا منجده مشغولاً بمسألة «المعرفة»، بالمعنى الغنوصي العرفاني للكلمة، للمعنى الذي يجد أسمى مضامينه في «النبوة» بمعنى «الكشف والإلهام والمعرفة بالغيب»، ثم يتدرج نزولاً إلى الكهانة والعرافة وما أشبه ذلك. وقد سبق لنا أن درسنا بتفصيل^(١) هذه الظاهرة في إطلارها العام، إطار الفلسفة الدينية الهرمسية التي انتشرت بعد القرن الثاني للميلادي في الشرق الأوسط كافة والتي كانت مراكزها الرئيسية في الاسكتلرية بمصر ثم بأقامية بطنطاكية بشمال سورية. ومن ههنا المركزين أخذت التيارات الهرمسية تمتد وتتشر لتشمل المنطقة بأكملها بما فيها الجزيرة العربية حيث كانت لها مراكز فرعية، خصوصاً في شمال اليمن - منطقة عسير الحالية - وشرق الجزيرة - منطقة الخليج الحالية. وبصفة عامة لم تكن ييسوت العبادة والهيكل والأصنام في الجزيرة العربية إلا صيغة «عامية» للفلسفة الدينية الهرمسية التي يقول عنها مؤرخو الفرق والعلماء المسلمون القدامى إنها تمثل ما تبقى من دين إبراهيم عليه السلام بعد أن أصابه التحريف مع تقادم الزمن. وقد أطلقوا على أصحاب هذه الصيغ العامية و«العائلة» من الفلسفة الدينية الهرمسية أسماء: «الصابئة» و«الحمرانيون» و«الحنفاء» واعتبروهم من أتباع أخادمون وهرمس اللذين قالوا عنها إنها: شيت وأهريس عليها السلام^(٢). ومن مميزات الهرمسية والتيارات الغنوصية عموماً أنها تعتبر «النبوة» شيئاً في متناول الناس جميعاً. وإذا أضفنا إلى ذلك أن اليهودية في الجزيرة العربية، وكان مركزها الرئيسي في اليمن، كانت قد تهرمت مثلها مثل النصرانية بالشام وشرق الجزيرة، وأن «التوراة» كانت تبشر بظهور نبي جديد، أدركنا كيف أن الناس جميعاً كانوا مشغولين بمسألة «النبوة» قبل البعثة المحمدية.

فصلاً، لقد هرفت الجزيرة العربية قبل قيام الدعوة المحمدية حركة «دينية» واسعة النطاق أطلق على أصحابها اسم «الحنفاء». وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية عنهم بأخبار وحكايات تذكرها بمنلوين مختلفة مثل «دلائل النبوة» و«أصل الفترة» عن كان بين المسيح ومحمد، وعن كان على دين قبل مبث النبي... إلخ، وهي تتحدث عن نفس الأشخاص تقريباً. والمعطيات التالية تفيدنا في اكتساب تصور أفضل عما كانت عليه حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام وعند ظهوره، وهي «حال» تفسر، في نظرنا، جوانب هامة من الظاهرة التي نحن بصددھا، ظاهرة ادعاء النبوة زمن «الردة».

من «الحنفاء» الذين تذكرهم المصادر: خالد بن سنان العبسي. وقد روى أن النبي مثل عن فقال: «ذاك نبي اسمه قومه وفي رواية أخرى: جاءت ابته إلى النبي (ص) «نبط لها

(١) محمد حليم الجليري، تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصلان ٨ و ٩.
(٢) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ج في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٦٢ وما بعدها.

ثوبه وقال: بنت نبي ضيعة قومه^(٣). وتقرأ في رواية أخرى: «كنت أيتة إلى رسول الله (ص) فسمعت يقرأ: «قل هو الله أحد الله الصمد» فقالت: كان لي يقول هذا^(٤). كما تذكر المصادر أن «ناراً ظهرت في المغرب فالتفتوا بها» وكانت تنقل، وكانت العرب تسمى وتقلب عليها الجوية [= عبادة النار] فأخذ خالد بن سنان مرارة وشد عليها وهو يقول: «بدا بناء كل هدى، مودة إلى الله الأهل، لأدخلها وهي تنقل، ولا أخرج مني منها وهي تندي»، فلقاها^(٥). ويروى عنه كذلك أنه: «لما حضرته الوفاة قال لقومه: إن أنا دفنت فإنه سنجي، حالة من حير، يقدمها غير ليتر، فيضرب قبري بعافره، فإذا رأيتم ذلك فانبثوا عني، فليكن ساخرج فأعبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة». فلما مات وأوا ما قال، فأرادوا أن يخرجوه فكبره ذلك بعضهم وقالوا: «نخاف أن تسب بنا نبشتا عن ميت لنا»^(٦).

ومن «الحنفاء المشهورين زيد بن عمرو بن نفيل، ابن عم عمر بن الخطاب» وكان يرغب عن عبادة الأصنام وعابها فوقع به عنه الخطاب سفهاء مكة وسقطهم عليه فأتته فمكن كهفاً بحراء، وكان يدخل مكة سرّاً^(٧)، ثم «خرج إلى الشام بالنسب ويطلب في أهل الكتاب الأول دين إبراهيم ويسأل عنه، ولم يزل في ذلك لها يزعمون حتى أتى الوصل والجزيرة كلها، ثم قيل حتى أتى الشام فجال فيها حتى أتى راهباً بيعة من أرض البلقاء كان ينتهي إليه علم النصرانية، فيها يزعمون، فسأله عن الخبيثة دين إبراهيم. فقال الراهب: إنك تسأل عن دين ما أنت بواجد من يملك عليه اليوم لقد درس من علمه وذهب من كان يعرفه، ولكنه قد فُطِلَ خروج نبي وهذا زمانه». ويروى أنه «كان إذا دخل الكعبة قال: ليك خطاً خطاً، فبدأ ورقاً، حل بها حلأ به إبراهيم وهو قائم، إذ قال أنبي لك عان راقم، منها نجسني فليكن جاشم، البر أبلي لا أنعك، وليس مهجر كمن قال»، وأنه كان «يرغب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فحبل ركعة سجدتين، ثم يقول هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجراً ولا أصلي له ولا أكل ما فبح له ولا أستسقم إلا لزام وإلما أصلي لهذا البيت حتى تموت». وكان يجمع فيقف بعرقه، وكان يلبي فيقول: «ليك لا شريك لك ولا ند لك». وروى البخاري وغيره أن النبي (ص) التقى به قبل ابتداء الدعوة للمحمدية، وأنه سئل عنه بعد ذلك، أثناء الدعوة، فقال عنه: «يحدث يوم القيامة أمة واحدة»^(٨).

ومن هؤلاء أيضاً أمية بن أبي الصلت الثقفى (من الطوائف) وكان تاجراً يذهب إلى الشام ويقلقه أهل الكنائس من اليهود والنصارى وقرا الكتب، وكان قد علم أن نبياً يبعث من العرب، وكان يقول أشعاراً على أراء أهل المدينة يصف فيها السماوات والأرض والضمير والملائكة وذكر الأنبياء والبعث والنشور والجنة والنار ويعظم الله عز وجل ويوحده... ولا يلقه ظهور النبي (ص) احتفاظاً لذلك وناسف وجاء المدينة ليسلم فرجع إلى الطائف ومات فيها^(٩). ويقال أنه هو الذي أراده الله تعالى بقوله: «واتل عليهم

(٣) أبو الفداء الخافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (سجود): دار الكتب العلمية، (٥. ث)، ج ١، ص ١٩٦ - ١٩٧.

(٤) أبو الحسين علي بن الحسين السموقي، مروج الذهب ومعاذن الجواهر، تحقيق محمد عيسى الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤، ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٦٨، وأبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن خيرة، الإلمعة والسلمة (القاهرة: دار المعارف، [٥. ث. د])، ص ٦٧ وما بعدها.

(٥) السموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨، وابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٧.

(٦) ابن خيرة، نفس المرجع، ص ٦٧، والسموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨.

(٧) السموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

(٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢٢١ - ٢٢٦.

(٩) السموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

نابا الذي قبيح آياتنا ففصلخ منها فليبعه الشيطان فكان من الغالوتين» (الأعراف ١٧٥/٧). ويروى أن أبا سفيان كان قد وافقه في سفر وحكى عنه فقال: «خرجت أنا وأمية بن أبي الصلت النخعي تجاراً إلى الشام فكلنا نزلنا منزلاً أخذ أمية سفرأ له يقرأه علينا فكانا كذلك حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فجاؤا وأكرموا واحدهما له وضع معهم إلى بيوتهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبه وأخذ ثوبين له لسودين فلبسها فقال لي: هل لك يا أبا سفيان في عالم من علماء النصارى إليه يتعلم علم الكتاب تسالاه^(١٠). وهناك روايات متصلة تحدثت عن سؤال النبي (ص) عنه، منها واحدة يقول صاحبها: «كنت ردفاً لرسول الله (ص) فقال لي: أسمعك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت نعم. قال: فاشدني بيتاً، فلم يزل يقول لي كلما أشتدته بيتاً: إيه، حتى أشتدته مائة بيت» وفي رواية أخرى أن النبي (ص) قال عنه: «كاد أن يسلم»^(١١).

هذا عن ظاهرة «الحقارة» في غرب الجزيرة العربية والشام حيث كانت توجد مراكز دينية مسيحية متهمسة. أما في شرق الجزيرة فقد عرفت قبيلة عبد القيس، ومن فروعها بنو هبيل، حركة دينية مماثلة ومركزاً أو أكثر لهذا النوع من المسيحية المتهمسة. فقد ظهر فيها رهبان متهمسون من أمثال رباب بن البراء الشبي، وريمان بن زيد بن عمرو، وقس بن ساعدة الأيادي. وتحفظ لنا المصادر بحكايات وأخبار ونصوص عن هذا الأخير. من ذلك هذا النص الذي يروى عن الحسن البصري وقد جاء فيه ما يلي: «كان الجارود بن المعل بن حنش بن المعل العبدي نصرانياً حسن المعرفة بغير الكتب وتلاويلها، علماً بسير الفرس وأخبارها، بصيراً بالفلسفة والطب، ظاهر الأدب والأدب، كامل الجهد، ذا ثروة ومال، وأنه قدم على النبي (ص) وأخذ [عام الفيلود] في رجال من بني عبد القيس ذوي آراء وأمنان، وفصاحة وبيان، وحجج وبرهان. فلما قدم على النبي (ص) وقف بين يديه وأشار إليه وأتى يقول: ... [«نشأ ألياً ففخر فيها بقومه وندح النبي» ثم ناداه النبي وتحدث معه فأسلم وأسلم معه أناس من قومه ... ثم أقبل عليهم الرسول (ص) فقال: أليكم من يعرف قس بن ساعدة الأيادي؟ فقال الجارود: فذاك أبي وأمي كلنا نرضه ... كان قس يا رسول الله سبطاً من أسباط العرب ... يفتح بالإنجيل على مثال المسيح، لا يفرق شرار ولا تكثر دلو ولا يستمتع به جبار، كان يلبس الأمشاط ويغتنق السباح، ولا يفر من رهبانية ... وهو القائل يوم حكاظ: شرق وغرب، ديم وحزب، وسلم وحرب، وبس ورطب، وأجاج وحذب، وشوس وأقار، ودياح وأعطار، وليل ونهار، وأثاث وذكور، وبرار ويحور، وحب ونبات، وأبد وأمهات، وجمع شتات وأيات إثرها أبات، ونور وظلام، وسير وأهتام، ورب وأصنام، لقد ضل الأنام، نشو مولود، وولد مفقود، وشربة محسود، وفخر وغنى، وعسن ومسي، لها لأرباب الخلفة، ليصلن العامل عمله وليفتدن الأمل لعله، كلا بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى، وأمات وأحيى، وخلق الذكر والأنثى، وب الأعمى والأول. أما بعد: فيا معشر أباد، أين تسود وحاد، وأين الأبد والأجداد، وأين الليل والنهار؟ كل له ملك، يقسم قس برب المباد، وساطع المهاد، لتحشرون على الأقراد، في يوم التباد، إذا نغخ في الصور، ونشر في النقود، وأشرقت الأرض، ووعظ الواعظ، ففتب القاطن، وأبصر اللاخط، فرب لم يصف من الحق الأشهر، والنور الأزهر، والمرغى الأكبر، له يوم الفصل، وميزان العدل، إذا حكم القدير، وشهد النكير، وبعد التصير، وقهر التصير، فترى في الجنة وفريق في السعير. وهو القائل ... [تم قرأ ألياً له] فقال رسول الله (ص): مهيا نبيت فليست ألسه يسوق حكاظ على جل أمر يخطب الناس: اجتمعوا فاسمعوا، وإذا سمعتم قموا، وإذا دعيتم فاقصروا، وقولوا وإذا قلتم

(١٠) ابن كثير، قس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(١١) قس المرجع، ج ٢، ص ٢١٢.

فأصدقوا^١. من عاش مات، ومن مات مات، وكل ما هو آت آت، مطر وتبات، وأحياء وأموات، ليل نوح، وسيل ذات أبراج، ونجوم تزهو، ويحار تخر، وضوء وظلام، ليل وآيام، وير وآثام. إن في السماء خيراً، وإن في الأرض عبواً يحار فيهم البصر، مهاد موصوع، وسقف مرفوع، ونجوم تغور، ويحار لا تغور... ثم قال: أما الناس إن لا ديناً هو أحب إليه من دينكم هذا الذي أنتم عليه وهذا زمانه ولواته. ثم قال: ما لي أرى للناس يذهبون فلا يرجعون، أترضوا بلقلم فاقضوا، أم تركوا قضاواً. ويضيف الراوي قائلاً: «وافقت رسول الله (ص) إلى بعض أصحابه فقال: أيكم يروي شعره لنا؟ قال أبو بكر الصديق: فذاك أبي وأمي أنا شاهد له في ذلك اليوم حيث يقول: في الفاهين الأولين من القرون لنا بصائر»... الخ ويضيف الراوي أن النبي قال: «رحم الله قساً، أما أنه سيحدث يوم القيامة أمة وحده»^٢.

وكما عرف غرب الجزيرة العربية وشمالها وشرقها مراكز دينية ورياسات من النوع الذي ذكرنا عرفت اليمن كذلك حركة دينية عائلية فظهر فيها «أنبياء» من هذا النوع تذكر المصادر أسماء عدد منهم أمثال: شعيب بن مهلم في مهلم، وعمر بن الحجر الأزدي وصالح بن الحميس وحظلة بن صفوان وأسعد أبو كرب الحميري وغيرهم. وقد تميزت اليمن في هذا المجال بانتشار اليهودية فيها. بل هناك من يذهب إلى أن اليمن تهودت بأسرها^٣. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن اليهودية في اليمن كانت قد تهرست بفعل الاتصال والاحتكاك بالحبشة من جهة وبالفرس من جهة أخرى. وهناك وجهة نظر حديثة، سنشير إليها بعد، ترى أن بني إسرائيل واليهة التاريخية للتوراة كانت بشمال اليمن، بمنطقة عسير، وهي منطقة عرفت مراكز دينية وثنية هرمية على جانب كبير من الأهمية، إذ كانت تنافس مكة في دورها كمركز ديني وتجاري، وستحدث عنها لاحقاً بشيء من التفصيل.

وإذا نحن عدنا الآن ونظرنا إلى ظاهرة الردة في ضوء المعطيات التي اتينا على ذكرها، خصوصاً منها ظاهرة «الحنفاء» والرهبان المتهرمين، إضافة إلى الكهانة التي كانت منتشرة في جميع جهات الجزيرة العربية، أمكننا أن نتصور أن القبائل العربية كانت تنظر إلى الدعوة المحمدية بوصفها ظاهرة «عادية» تدخل في إطار تلك الحركة الدينية، حركة «الحنفاء» التي ميزت تلك الحقبة من الزمن، والتي لم تكن قد حققت انفصالاً تاماً عن الرهبة المسيحية، ولا كانت تتميز بما من شأنه أن يحمل الناس على اعتبار «النبوة» شيئاً والكهانة شيئاً آخر. ولذلك فما أن شاع خبر مرض النبي (ص) حتى قام كهان في كل منطقة بالجزيرة يدعون النبوة ويقودون قبائلهم للغزو، تقليداً للدعوة المحمدية. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، وقد تعرفنا على إطار الظاهرة، ظاهرة الردة، وحقلها الديني والثقافي، هو التالي: ما مدى الخطورة التي كانت تشكلها ظاهرة لدعاء النبوة هذه على الدعوة المحمدية، وما هو المضمون الديني الذي كانت تروج له، ثم ما عسى أن يكون قد «بقى» منها، على مستوى «المعتقد»، وكان له حضور ما في المراحل اللاحقة؟

(١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٩٨.

سؤال مضاعف متشعب منحلول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

- ٢ -

إن المعطيات التي أوردناها قبل حول حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الدعوة المحمدية وأثناءها، من جهة، إضافة إلى علاقات التنافس والصراع التي كانت سائدة بين غرب الجزيرة (قريش) وبين شرقها (ربيعة) وجنوبها (اليمن)، من جهة أخرى، تجعلنا نشرك كيف أنه كان من الطبيعي تماماً أن يهتم النبي (ص) اهتماماً بظاهرة انتهاء النبوة منذ ابتداء نزول الوحي عليه. فلم تكن قريش وحدها هي التي رأت في نبوته خطأ من الكهانة والسحر بل إن الكهان والسحرة أنفسهم، في مختلف أنحاء الجزيرة العربية، لا بد أن يكونوا قد نظروا إليه بالمنظار نفسه، وبالتالي فإن لأي نجاح يحققه لا بد أن يفرحهم على تطلعه، الشيء الذي كان سيتج عنه لبس وخطأ. كان هناك إذن ما يبرر اهتمام النبي (ص) بهذا الموضوع وما يدفعه إلى الانشغال، بصورة خاصة، بمراكز الوثنية والرهبة الهرمسية التي كانت نشطة ومزدهرة في الجنوب والشرق، فضلاً عن الحجاز.

هناك عدة أحداث نبوية تنقل إلينا اهتمام النبي وانشغاله بتلك المراكز منذ وقت مبكر. ففي البخاري أن النبي (ص) قال: «رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب ومني [وهي واهظادي] إلى أنها البهامة أو عجر، فإذا هي المدينة بترب»^(١٤). وفي حديث آخر رواه البخاري من طرق متعددة، وبعبارات متقاربة أن النبي (ص) قال: «بينما أنا نائم أتيت بخرائن الأرض فوضع في كفي سواران من ذهب فكبيرا علي [وفي رواية أخرى: فظففتها وكرهنها، وفي ثالثة: فاهني شأبها] فأرسي إلي أن أفصحنها، ففصحنها فذهب، فقلت لها: الكذابين الذين أنا بينهما، صاحب صنعا وصاحب البهامة» وفي رواية أخرى: أحدهما العنسي والآخر مسيلمة»^(١٥). وفي حديث آخر رواه البخاري كذلك من طرق متعددة أن النبي (ص) «قام إلى جنب للنير فقال: الفتنة ها هنا، الفتنة ها هنا من حيث يطلع قرن الشيطان، أوقال: قرن الشمس»^(١٦) [= الشرق = شرق الجزيرة].

واضح إذن أنه كان هناك خطر حقيقي على الدعوة المحمدية من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شرق الجزيرة وجنوبها. وقد تجسم هذا الخطر في حركتين واسعتين، حركة مسيلمة الخنفي في الشرق وحركة الأسود العنسي في الجنوب، ثم قادت كل أثرهما حركات أخرى في الشمال الشرقي من الجزيرة كما في وسطها: سجاح التميمية وطلحة الأسدي...

أما مسيلمة، متبوء البهامة ومترجم ثورة بني حنيفة على دولة المدينة، فقد سبقت الإشارة إلى أنه كان قد تسمى «الرحمان»، فأطلق عليه «رحمان البهامة»، وأن قريشاً زعمت، في وقت من الأوقات أن النبي (ص) إنما كان يعلمه هذا «الرحمان» (الفصل الثالث فقرة ١ -

(١٤) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.]، ج ٥، ص ٥٤.

(١٥) نفس المرجع، ج ٦، ص ٢-٥.

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٦، وج ٩، ص ٩٦-٩٧.

ب). ويدعو أن مسيلمة كان قد ادعى النبوة، فعلاً، قبل مرض النبي (ص) إذ تذكر المصادر أنه قدم في وفد بني حنيفة إلى المدينة (عام الوفود) وهو يزعم أن النبي سيقامه أو يجعل له الأمر من بعده. فقي البخاري عن ابن عباس أنه قال: «قدم مسيلمة الكذاب على رسول الله (ص) فعمل يقول: إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته. وقدمها [= المدينة] في بشر كثير من قومه، فقبل إليه رسول الله (ص) . . . وفي يده قطعة حديد حتى وقف على مسيلمة في أصحابه [وفي رواية أخرى بلده، مسيلمة بالكلام فقال: «إن خلعت بيتا وبين الأمر ثم جعلته لك»] فقال [النبي] لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها ولن تعدوا أمر الله فرك، ولئن أردت لمقرتك الله، وإني لأراك الذي أريت فيه ما وأليت»^(١٧) (يشير إلى ما رآه في المنام: الحديث السابق).

ونقول الرواية إن مسيلمة ادعى النبوة وقال لقومه عندما رجع: إني قد أشركت في الأمر مع محمد. ثم أخذ يتصرف على هذا الأساس فبحث رسالة إلى النبي (ص) مع رسولين يقترح فيها نوعاً من الاعتراف بالتبادل بينها على أساس أن يكون «نصف الأرض» له والنصف الآخر للنبي (ص)^(١٨). ومن هنا تبدو انتهازية مسيلمة وأنه لم يكن ذا مشروع حقيقي. إن كل ما كان يطلب هو «نصف الأرض» أي شرق الجزيرة بلاد الهامة والبحرين. هذا بينما لم يقبل النبي (ص)، كما سبق أن ذكرنا، التعاقد مع بني شيان، ومعهم المثنى بن حارثة لأن هذا الأخير اشترط عليه أن لا تتجاوز الدعوة الحدود التي كان قد فرضها الفرس في العراق، وقد حدث هذا والنبي (ص) لا يزال في مكة في حالة ضيق معرض نفسه على القبائل^(١٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يخف مسيلمة تقليده للنبي (ص) ومناقضته له وبناء حركته على النمرة القبلية. كان يقول لقومه: «يا بني حنيفة، ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وبلاذكم أوسع من بلادكم وسوادكم أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلاً ينزل على صاحبهم». ويدعو أنه أراد أن يجذب الناس إليه بالتخفيف عليهم من الواجبات الدينية، وهكذا تذكر المصادر أنه أحل لقومه الخمر والزنى ووضع عنهم الصلاة. وكان يسجع اسجاعاً ويقول إنها قرآن ينزل عليه، فكان اتباعه يقرأونه في ميوت العبادة التي كانت لديهم^(٢٠). وكانت لهم حديقة (جنة. قارن لاحقاً). ويدعو أن هذه «الحديقة» كانت محصنة جداً وأنها كانت مقدسة أو فيها أشياء مقدسة (أصنام، أشجار)، فقد تنادوا «الحديقة» عندما ضيق خالد بن الوليد الخناني عليهم، فدخلوها وأهلكوها على أنفسهم ولم يستطع المسلمون اقتحام تحصيناتها إلا بحيلة^(٢١).

(١٧) نفس المرجع، ج ٦، ص ٣ - ٥.

(١٨) انظر نص الرسالة وجواب النبي عنها في الفصل الأول من هذا القسم.

(١٩) انظر الفصل الثاني، الفقرة ٤.

(٢٠) ما يذكر أن النبي (ص) طلب من وفد بني حنيفة عندما قدموا عليه عام الوفود أن يلصقوا بينهم ويتخذوا مكاناً مسجداً. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٥ - ٤٨.

(٢١) انظر التفاصيل في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

هنا عن الطابع العام لحركته، أما عن قرآنه - للزعم - فيبدو من النماذج التي تحتفظ لنا بها مصادرنا أنه كان من غط سجع الكهان بحلول أن يقلد بعض سور القرآن. تذكر المصادر أن أيا بكر طلب من وقد بني حنيفة الذي قدم إليه بعد انهزامهم أن يقرأوا عليه شيئاً من قرآن مسيلة فقالوا: «كان يقول: يا ضفدع بنت الضفدعين، قبي لكم تقين، لا إله إلا الله تكفرون، ولا الشرب تمنين. راسك في الله وفنيك في الطين، لنا نصف الأرض وفريش نصفها، ولكن فريشاً قوماً يعمدون». وقرأوا أيضاً قوله: «واليدرات زرعاً، والمحاصيل حصداً، والذريات قمحا، والطاحنت طحناً، والحليزات خبزاً والثرودات ثرداً، واللافحات فقا، لعالة وسمناً، لقد فطمت على أهل الوب، وما سبتكم أهل اللبر. رغيكم فامتروهم والمترقاوهم، والياغي قناوهم». وأيضاً: «والفيل وما لوراك ما الفيل، له زلوم طويل» وأيضاً: «والليل الداس، والذب الحاس، ما فطمت أسد من رطب ولا يابس»^(٢٢).

وعندما تنبأت سجاح التميمية انجهدت باتباعها إلى البهامة وقالت لهم: «عليكم بالبهامة، ودفروا دغف البهامة، فإنها غزوة صرامة، لا يلبثكم بعدها ملالة». فبلغ ذلك مسيلة فخاف أن هو انشغل بها أن يغلب عليه جيش المسلمين، وكان ذلك في أوائل الحملة عليه، فطلب لقاءها وقال لها: «لنا نصف الأرض وكان لفريش نصفها، لو عدلت، وقد رد الله عليك النصف الذي ردت فريش فحياتك به» فقالت: «لا يرد النصف إلا من حنق، فاحمل النصف إلى خيل تراه كالمشيف». فقال مسيلة: «سمع الله من سمع، وأطعمه بالخير إذا طمع، ولا زل أسره في كل سر يمتنع، وأكم ربكم فحياتكم، ومن وحشة خلائكم، وهوم دينه نجاكم، فاحياكم علينا من صلوات مشر الأبرار، لا أشقياء ولا ضلار، يقومون بالليل ويصومون النهار، لربكم الكبر، رب الخيوم والأطمان». ويحكى أن مسيلة سألتها عند أول لقاء بينهما: «ما أوحى إليك؟» فقالت: «هل تكون النساء يتطلن؟ ولكن أنت قل ما أوحى إليك؟» فقال: «أوحى إلي: ألم تر إلى ربك كيف فعل بالليل، أخرج منها نسمة نسي، من بين صفان وحشي». فقالت وماذا أيضاً؟ قال «أوحى إلي: إن الله خلق النساء أنوالياً، وجعل الرجال من أزواجاً، فتولج فيهن نساءً ليلاجا، ثم تخرجها إذا نشأ انجراجاً، فيتبين لنا سخلًا لئلاجا». قالت: «أشهد أنك نبي» قال: «هل لك أن تزوجك فاكل بضمي ولومك العرب». قالت: «نعم». وتقول الرواية إنه تزوجها وأقامت عنده ثلاثة أيام ثم عادت إلى أهلها فسألوها عن الصداق الذي قدم لها فقالت لهم: «لا شيء» فقالوا: «ارجعي، فبيح بمثلك أن ترجعي بشيء صدق». فرجعت وطلبت صداقاً فأمر مؤذنها أن يؤذن في الناس: «إن مسيلة بن حبيب رسول الله قد وضع عليكم صلاتين عما أتاكم به محمد: صلاة المشاة الأخر، وصلاة الضجرة»^(٢٣).

يكاد يكون ما تقدم هو كل ما تقسمه لنا مصادرنا من أخبار مسيلة ومضمون نبوته وقرآنه. ومع ذلك فإن حظه من اهتمامها كان أكبر من حظ مدعي النبوة الآخرين: طليحة الأسدي، سجاح التميمية، الأسود الغنصي، ذي الناج (بهمان)... نعم لقد لوردت المصادر التاريخية تفاصيل وافية عن الجوانب السيلسي والحري في حركة هؤلاء ولكنها أهملت جانب «العقيدة»، فنحن لا نعثر فيها إلا على بضع مسجمات للأسود الغنصي وطليحة، وهي لا تفرق في شيء عن سجاجات مسيلة. من ذلك ما يروى لطليحة من أنه كان يقول: «والحسام

(٢٢) ابن كثير، تفسير للرجع، ج ٦، ص ٢٢١.

(٢٣) الطبري، تفسير للرجع، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

والتيام، والصرير الصوام، قد صمن قبلكم بالصوام، ليلفن ملكنا العراف والشام»، وأنه قال لأصحابه وهم يستمعون لمراجعة جيش المسلمين: «أمرت أن تصنعوا رحيّ قات عري، يرمي الله بها من رمى، عوي عليها من عوي»^(٢٤). وكان يدعي هو الآخر أن جبريل يأتيه بالوحي، وفي خبر آخر أنه بعث ابن أخيه إلى النبي (ص) يدعوهم إلى المواجهة ويخبره خبره وأن الذي يأتيه بالوحي هو ذو النون^(٢٥). «وكان يلزمهم بترك السجود في الصلاة ويقول: إن الله لا يصنع ينحسر وجوهكم وتفتح أباركم شيئاً، اذكروا الله، أنبلوه قداماً»^(٢٦).

وأما الأسود العنسي، وهو من قبيلة عنس التي ينتمي إليها أيضاً عمار بن ياسر الصحابي المعروف، وهي من فروع قبيلة مذحج اليمنية التي كانت تسكن شمال وسط اليمن، فتؤكد مصادرنا على عنصر الكهانة في شخصيته: «كان الأسود كاهناً شعباً، وكان يريم الأعاجيب، رسي قلوب من سمع منطقه. وكان أول ما خرج أن خرج من كهف خبان، وهي كانت داره وبها ولد ونشأ [يقع قريباً من نجران إلى الجنوب] وكان قد كتب إلى النبي يخبره بظلمه واستيلائه على حنساء»^(٢٧)، وكان يسمى نفسه «رحمان اليمن» مثلاً كان مسيماً يدعو نفسه «رحمان اليامة»، وكان يدعي أن ملكين يأتيانه بالوحي، أحدهما سحيق والآخر شقيق. وتذكر له بعض المصادر السجعات التالية: «والناسات ميساً، والمداوسات درساً، يحجون جمعاً وفراش، على قلاتهم يهش وصفر»^(٢٨).

وبعد، فإذا يمكن أن نستخلصه من هذه الأخبار والتصوص عن مضمون «العقيدة» التي كان يروج لها ادعاء النبوة هؤلاء؟

أ- لعل أول ما يلفت النظر هو أن هؤلاء المتنبيين كانوا أقل مستوى في مجتمعهم وعقائدهم من أولئك «الحنفاء» والرهبان المهرمين الذين تحدثنا عنهم. لقد كانوا أقرب إلى الكهان منهم إلى أي شيء آخر. ومع ذلك يجب أن لا نقلل من أهمية ادعائهم النبوة بالنسبة لحركة الردة. لقد كان لا بد من تعبئة المخيال الجماعي في قبائلهم، ولم يكن التركيز على «النمرة القبلية» ليكفي وحده بل كان لا بد من ربطها بشيء «مقدس» يقع في مستوى أعلى، مستوى «العقيدة»، حتى يندرج في الإمكان تجاوز الصراعات داخل «القبيلة» من جهة واستئالة «العلامة» وتعبئتها من جهة ثانية. وإذا أضفنا إلى هذا أن القبائل المربية لم تكن آنذاك تعرف عن الإسلام إلا ما كان ينقل شفويّاً من أخبار مقتضية عن النبي وشذرات من القرآن، لا بد أن يكون قد داخلها ما يداخل مثل هذا النقل العالمي صادة، وأخذنا بعين الاعتبار حال «العقيدة» عموماً في الجزيرة العربية آنذاك، أمكننا أن تصور أن اتباع هؤلاء من «جمهور

(٢٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٤.

(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢٨) أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، عقيدة عثم النبوة (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ص ١٧٥.

الناس، على الأقل، كانوا يؤمنون بهم كـ «أنبياء»، أو ككهان / أنبياء، إذ لم يكونوا يعرفون نموذجاً آخر، حتى يقارنوا ويكتشفوا طابع الاصطناع في نبوة هؤلاء الأدياء.

ب - وما يلفت النظر أيضاً في نبوة هؤلاء أنهم إذ عملوا على تقليد النبي محمد (ص) للشورى عليه بقوا متخربين في حقيقة الدعوة المحمدية، بصورة ما، عما جعل دعاوهم أشبه ما تكون بـ «الانحراف» داخل الدعوة المحمدية منها بـ «الخروج» ضدها. ذلك أنهم لم يعودوا إلى عبادة الأصنام ولا قاموا بالترويج لمعتقدات أخرى مثل المعتقدات المسيحية أو اليهودية أو المجوسية أو المانوية، بل لقد بقوا «معتقلين» بجوهر الدعوة المحمدية [= التوحيد]، فكانوا يتحدثون عن الله، كإله واحد، وعن «جبريل» كتاسيل للوحي من الله إليهم. ولا تشير مصادرنا التاريخية إلى أي مظهر من مظاهر «الشرك» في دعاوهم. والتغير الوحيد الذي أحدثوه كان يقع على مستوى «الشرعية»: إباحة الزنى، النقص من عدد الصلوات، أو إلغاء السجود، أو التخفيف من الصيام... الخ. وإذا أضفنا إلى هذا ما كان يطبع استجاعتهم من تقليد شكلي للقرآن، أدركنا إلى أي مدى كانوا «يفكرون» داخل الإسلام وليس خارجه، الشيء الذي يدل على عجزهم عن الاتيان بشيء «جديد».

ج - على أن أهمية هؤلاء لا تكمن فيها جاءوا به من حقيقة أو شريعة ولا في مدى نجاحهم في تقليد النموذج المحمدي، إن أهمية هذه الظاهرة بالنسبة لموضوعنا كانت في «مستقبل»ها، فيما «تبقي» منها، وليس في «حاضر»ها ولا فيما حقيقته أو لم تحققه. إن ظاهرة ادعاء النبوة هذه، إذا كانت استمراراً لحال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فهي من ناحية أخرى تشكل، بمعنى ما من المماني، سابقة لظواهر مماثلة متحدث داخل الإسلام ولحمت رايته، في العصر الأموي خاصة. إن القبائل التي كانت قد ارتدت وقام فيها أدياء للنبوة قد انخضت بالقوة كما بينا، ولم يفضي على إخضاعها سوى نحو ستة حتى جندنا عمر بن الخطاب للفتح فضمت «عسكراً» مشغولاً بالقتال وتوابعه وغنائمه. وعندما استقر بها الحال في الكوفة والبصرة ومصر... الخ بدأت «المعتقدات القديمة» تطل برأسها من بين صفوفها على لسان رجال لم يكونوا يختلفون كثيراً عن نموذج الكاهن المنسي كمسيلة وغيره، بل كان منهم من عمد إلى ما كان قد عمد إليه مسيلة من إدخال تعديلات على الواجبات الدينية فكان منهم من عمد في الصلاة والصيام والحج والزكاة وكان منهم من أحل الخمر والزنى... الخ مما مستعرض إليه عند حديثنا عن «ميولوجيا الإمامة» في فصل قادم. ولم تكن ظاهرة ادعاء النبوة، التي عبرت عن منافسة القبائل العربية لقريش، هي وحدها التي اتبعت داخل «دار الإسلام» لتعبر عن «المعتقدات القديمة» وحال «العقيدة» قبيل الدعوة المحمدية وأثناءها، بل لقد كان لـ «الموروث» الوثني، خصوصاً تراث «الكعبة الباقية»، نوع آخر من الحضور كان أقوى وأكثر تأثيراً، ليس فقط زمن «الردة» بل أيضاً زمن «الفتنة» وما تلاها من أحداث في العصر الأموي.

إنه «موروث» يستحق منا أن نقف عنده قليلاً.

نحاول هذه الفقرة والتي تلها أن نجيب عن سؤال أعتقد أنه يتوقف عليه جلاء كثير من الجوانب التي تخص «الحقبة» زمن الثورة على عثمان أولاً، ثم على عهد خلافة علي بن أبي طالب ثانياً، وبكيفية أخص على عهد الأمويين ثالثاً، من أيام معلومة إلى قيام الدولة العباسية. يتعلق الأمر بذلك الدور الرئيسي الذي كان للقبائل اليمنية في جميع تلك الأحداث، ليس على مستوى «القبيلة» و«الفتحة» وحسب، وهذا ما عرضنا له في الفصلين السابقين، بل أيضاً، وهذا أكثر أهمية، على مستوى «الحقبة» نفسها. إن جميع من له اللام بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرنا التاريخية، أو بعضها على الأقل (المصادر السنية عموماً)، تجعل «الفتنة» زمن عثمان من تدبير شخص اسمه «عبد الله بن سبأ» الذي قيل إنه يهودي من اليمن، كما تجعله مصدراً لـ «الغلو» في حق علي بن أبي طالب، وبالتالي المرجعية الأولى للفكر الشيعي. وقد أطلقت مصادرنا التاريخية على حركة المعارضة لمعلومة اسم «السبية» نسبة إلى عبد الله بن سبأ هذا، ومن وراء اسمه إلى القبائل اليمنية ككل. أما خلاصة الشيعة الذين ظهروا بأعداد لافتة للنظر، مباشرة بعد مقتل الحسين، فإن معظمهم كانوا من أصل عراقي وروجون لـ «عقائد» ترجع بها مصادرنا التاريخية إلى «ابن سبأ».

ولإلقاء أكثر ما يمكن من الضوء على هذا الموضوع الذي لا يخفى أهميته نبداً بتقديم المصطلحات التالية، ونعتمد للقاريء عما سيتخلل العرض من استطرادات لا نشك في أنه سيكتشف بنفسه أهميتها وبالتالي سيجد ما يبررها.

يذكر المقصرون والمهتمون بـ «أسباب النزول» أن فروة بن مسيك لما قدم على رسول الله (ص) عام الوفود، قال للنبي: يا نبي الله إن سبأ قوم كان لهم في الجاهلية عز وإني أخشى أن يرتدوا عن الإسلام، أفتأفلتهم؟ فقال: ما أشرت فيهم بشيء بعد، فنزل قوله تعالى^(١٧): «فأفكروا» كان سبأ في مسكنهم أمة، جهاد من يمن وشمال. كانوا من رزق ربكم واشكروا له. بلدة طيبة ورب غفور. فاحضرخوا فلوصلنا عليهم سبل الحرم وعلقتهم بجنتهم جنتون فوالى أهل خط وائل وفيه من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا، وهل نجزي إلا الكفورة» (سبأ ١٥ - ١٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر البخاري أن جرير بن عبد الله البجلي (من قبيلة بجيلة التي كانت تعبد ذا الخلصة، هي وقبائل أخرى)، وكان صحابياً مرموقاً، قال: «قال لي رسول الله (ص): ألا ترجيني من ذي الخلصة؟ قلت: بل. فأنطلقت في حنين ومائة غلام... وكان ذو الخلصة بيتاً باليمن لحام وسجيلة فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، [وفي رواية أخرى: دهمى الكعبة اليمنية]. قال [الراوي] فأتانا فعرقها بالنار وكسرها، قال ولا قدم جرير اليمن كان يا رجل يستنم بالأزلام بها^(١٨). وكان ذو الخلصة هذا يهضمون به الكعبة التي بمكة ويقولون التي بمكة الكعبة الشامية [الرواية]

(٢٩) جلال الدين محمد بن أحمد البجلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسیر الجلالین، ربهات لباب القول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٦٦٠.
(٣٠) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

شمالاً جهة الشام] وليتهم الكعبة اليمنية^(٣١). وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى تغرب [البت نساء دوس على ذي الخلصة»^(٣٢) (دوس: قبيلة كانت تسكن حيث كان يوجد ذو الخلصة هذا. ومعنى الحديث لا تقوم الساعة حتى تعود نساء دوس للطواف على الكعبة اليمنية كما كن يفعلن هن وأهل الناحية قبل الإسلام). وفي هذا السياق تذكر ما يروى عن أبي هريرة من أنه قال: «ما أسلمت قال لي رسول الله (ص): عن أنت؟ قلت من دوس. فوضع يده على جبهته وقال: ما كنت أرى أن في دوس رجلاً فيه خير»^(٣٣). وعندما قدم على النبي (ص) وقد الأزد وعلى رأسهم صرد بن عبد الله أمره النبي (ص) على قومه وأمره أن يجاهد بين أسلم من أهل بيته للمشركين من قبائل اليمن فخرج «حق نزل بجرحى وهي يومئذ مدينة منقطة وفيها قبائل اليمن، وفد صوت إليهم خشم فدخلوا معها حين سمعوا بقوم المسلمين قد حصنوا في قلاعها فحاصروهم المسلمون قريباً من شهر ثم تركوهم، فخرجوا من حصونهم، ثم عطف عليهم المسلمون فهزمهم»^(٣٤). ويذكر المؤرخون أن قبيلة خشم كانت قد ارتدت زمن أبي بكر وعادت إلى عبادة ذي الخلصة، فبعث أبو بكر عبد الله بن جرير إليهم وأمره أن يدعو من قومه من ثبت على أمر الله وأن يأخذ خشم لقتال من خرج ظلياً لذي الخلصة ومن أراد إعادته»^(٣٥). لنصف آخر، وليس آخر، «حديث القحطاني» فقد روى البخاري أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بمصاء»^(٣٦). وكان أهل كندة، الذين كانوا يسكنون شمال اليمن في المنطقة نفسها التي كان فيها ذو الخلصة وكانوا عن يمينه، كان أهل كندة يقولون أنه سيظهر فيهم «القحطاني» الذي سيهد إليهم ملكهم الذي لم يكن قد مضى على زواله عند قيام الدعوة المحمدية سوى نحو قرن من الزمان. و«القحطاني» يوازن «المهدي» الذي سيروج له غلاة الشيعة كما سنرى.

هذه للمعطيات التاريخية: ذو الخلصة، أو الكعبة اليمنية، دوس وخشم وبعيلة، والقلاع المحصنة، والقحطاني، وملك أهل كندة، ستجد ما يبرر إدراجها هنا، هكذا بعضها بجوار بعض، في الحقائق التاريخية التي أمامت اللثام عنها كشوف تاريخية وأثرية حديثة، نورد، عنها فيها يل بعض البيانات، في إطار استطراد قد لا يخلو من خالدة.

الاكتشاف الأول يتعلق بوجود بنايات ذي الخلصة قائمة إلى العشرينات من هذا القرن، ولا زالت آثاره موجودة إلى اليوم. كتب محقق كتاب أخبار مكة للأزرقي تعليلاً إضافياً حول منم ذي الخلصة كشف فيه عن حقائق عامة توجزها فيما يلي: بدأ المحقق بسرد ما ورد في موضوع ذي الخلصة عند المؤلفين القدامى. ففي الأزرقي نقلاً عن ابن اسحاق أن عمرو بن لحي نصب ذا الخلصة في أسفل مكة. وعمرو بن لحي هذا هو الذي تقول عنه

(٣١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.

(٣٢) البخاري، نفس المرجع، ج ٩، ص ١٠٥.

(٣٣) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٨، ص ١٠٧.

(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٦.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٥.

(٣٦) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٠.

مصادرها التاريخية انه هو الذي جاء بالأصنام من الشام ونصبها في الجزيرة العربية^(٣٧). وعند ابن الكلبي: ذو الخلصة «مروة يضاء مقوش عليها كهج التاج، وكانت بتالة بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة، وكان مسكنها بنو لامة من باعدة من أعصر، وكانت تعظمها عشم وبجيلة ولزد السراة ومن فارهم من بطن العرب من هوازن ومن كان يلاهم من العرب بتالة» (كتاب الأصنام ص ٣٤ - ٣٦). وفي معجم ياقوت، إضافة إلى ما تقدم، أن ذو الخلصة «صنم في ديار دوس... وقيل: كان ذو الخلصة يسمى الكعبة اليمانية، والبيت الحرام الكعبة الشامية». وفي لسان العرب لابن منظور: «ذو الخلصة موضع يقال إنه بيت الختم كان يدعى كعبة اليمانية». وفي تاج العروس للزبيدي: «كان يدهى الكعبة اليمانية ويقال له كعبة اليمانية». وبعد أن يذكر المحقق حديث ذي الخلصة ثم حديث نساء دوس اللذين ذكرناهما قبل ينتهي إلى تقرير ما يلي:

أ - وكانت العرب اتخذت مع الكعبة طواغيت، وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها مدنة وحجاب، ويدهى لها كما يدهى للكعبة، وتطوف بها كطوافها بها وتحر عندها^(٣٨).

ب - كان ذو الخلصة بيتاً فيه نصب تعبد يقال لها الكعبة... وكانت تسمى أيضاً الكعبة اليمانية. ويرى المحقق أن تسميتها «كعبة اليمانية» وهم أو تحريف من الناسخ. ونحن لا نستبعد أن تسمى بهذا الاسم أيضاً وإن يكون أهل اليمانية أو بعضهم يجمع إلى ذي الخلصة وهو يقع جنوب بلادهم. ويرجح المحقق أن يكون ذو الخلصة يسمى أيضاً «الولية» ويذكر أنهم كانوا يستقسمون عنده بالأزلام، كما كانوا يفعلون في مكة، وأن امرأ القيس الكندي، الشاعر المعروف استقسم عنده عندما خرج يطلب ثار أبيه. وكانت كندة من القبائل التي تعظم ذو الخلصة.

ج - وبعد أن يذكر المحقق رواية عبد الله الجلي وحديث البخاري حول ذي الخلصة، وقد ذكرناه قبل، يقول: «والذي يدوننا أن الجلي لم يقر حل مدم ببيان ذي الخلصة لصفاته، وأنه اكتفى بدم قسم منه، أو بدم الأوثان التي كانت فيه وضاء جدران البيان قائمة ذلك أنه حدث في العصور الأخيرة أن بعض القبائل في الجزيرة العربية انتقلت إلى حياتها الجاهلية الأولى بهائسك بالبدع والخرافات وعادت إلى التمسح بالأحجار والأشجار وكانت دوس ومن يجاورها من القبائل في المنطقة فرجعت إلى ذي الخلصة تمسح بها ويدهى لها وتحر عندها، وكذلك صارت تعمل عند شجرة كانت تعظم ذو الخلصة تسمى «الملاء»...^(٣٩) ثم يضيف المحقق قائلاً: «ولما استولى جلالة الملك عبد العزيز الفيصل آل سعود ملك المملكة العربية السعودية على الحجاز في عام ١٣٤٢هـ... سير حملة لإخضاع القبائل القاطنة في سرة الحجاز. وبعد أن أخضعت الحملة قبائل زهران النخلة في الوادي المعروف باسمها خرجت إلى جبال دوس، وذلك في شهر ربيع الثاني من عام ١٣٤٤هـ [الموافق ١٩٢٥م] وكان في مسكرة (ثروق) جعفران ببيان ذي الخلصة لا تزال قائمة وبجانبها شجرة الملاء، فأحرقت الحملة الشجرة وهدمت البيت ودمت

(٣٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة نراث الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٧٦.
(٣٨) النص مقول عن ابن اسحق في: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٣.
(٣٩) انظر رشدي الصالح ملخص في: أبو الوليد محمد بن عبد الله الأوزقي، أعجاز مكة (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٣٧٤.

بالتفاهة إلى الوادي حتى يجد ذلك رسمها وانقطع أثرها. ويقول أحد الذين رافقوا الحملة إن بيان ذي الخلصة كان ضحياً بحيث لا يقوى على زحزحة الحجر الواحد منه فقل من لربيعين شخصاً وأن مثله نذل على مهارة وحقق في البقاء. وقال لنا أحد شيوخ بني زهران إن بيان ذي الخلصة كان تلماً، ولا استولى الإمام سعود الكبير على عسير في الربع الأول من القرن الثالث عشر الهجري... هدم قسماً منه وبقيت جدرانها قائمة إلى عام ١٣٤٤هـ كما ذكرناه.

د- أطلقت العرب اسم ذي الخلصة على قرية ثرواق المذكورة وكناتوا يسمونها أيضاً «الولية» و«المبلاء»، وهي اسم للشجرة المشار إليها قبل والمعروفة باليضاء كذلك. ومن هنا يتضح - في نظر المحقق - خطأ من قال إن ذي الخلصة كان يقع في تبالة: «فإن تبالة تبعد عن جبال دوس مسيرة ثلاثة أيام، وهي وادٍ كبير يمتد من بلاد خضم الواقعة في الجنوب الشرقي من وادي زهران إلى ديرة بقرن...» ويقولون بأن ذا الخلصة كان عبة تبالة تقرب إلى الصحة.

هذا عن الاكتشاف الأول. أما الاكتشاف الثاني الذي نريد أن نشير إليه هنا فهو يتعلق بـ «قرية» مسبة اليوم بـ «قرية القفار» والتي كشف البحث مؤخرًا عن آثار فيها على جانب عظيم من الأهمية، وذلك من طرف فريق من الباحثين الأثريين على رأسهم عبد الرحمن الطيب الأنصاري، أستاذ بجامعة الرياض. وقد نشر الأنصاري نتائج أبحاث فريقه في كتاب مصور صدر عن جامعة الرياض سنة ١٩٨٢، نقبس منه ما يلي: «تقع «قرية» إلى الشمال الشرقي من مدينة نجران في المنطقة التي تتداخل فيها وادي الدواسر وتتقاطع مع جبال طويق عند فوهة جري قناة تسمى بالقفار... فهي بذلك تقع على الطريق التجاري الذي يربط بين جنوب الجزيرة العربية وشبه الجزيرة العربية حيث كانت تبدأ القوافل من ممالك سبأ ومعين وقبائل وحضرموت وحبر متجهة إلى نجران ومنها إلى «قرية» ومنها إلى الانبلاج فاليامة ثم تنجح شرقاً إلى الخليج وشمالاً إلى وادي الرافدين وبلاد الشام، فهي بذلك تعتبر مركزاً تجارياً واقتصادياً هاماً في وسط الجزيرة العربية». وفي المصادر الإسلامية القديمة أنها «موضع بين عتيق بني عقيل واليمن» شمال شرق نجران «فإن تبليت نزلت ماء عدياً يسمى «قرية» إلى جنبه أبار عديلة وكنيسة منحوتة في الصخر». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «نجد كتابات جنوب الجزيرة العربية قد أشارت إلى «قرية» وسمتها «قرية ذات كهل». وكهل هذا الذي أشارت إليه تلك الكتابات موجودة آثاره في لربة القفار، كتابة ورسماً على سفوح جبل طويق وعلى جدران سوقها ومنازل سكانها ومبانيهم. وتشير هذه المصادر أيضاً إلى أن «قرية» كانت عاصمة لقوة كندة وأن ملوك سبأ وذي ريدان قد غزوها أكثر من مرة.

ويضيف الأنصاري قائلاً: «وما سبق يمكن أن نلمح أن أهمية «قرية» تنحصر أولاً في موقعها كمركز زجاجة تسيطر على الطريق التجاري بحيث لا تستطيع القوافل أن تسير دون المرور بها، وثانياً أنها كانت عاصمة لدولة كان لها دورها في تاريخ الجزيرة العربية لمدة ثrie على خمسة قرون هي دولة كندة (من القرن الأول إلى الخامس الميلادي). وثالثاً في أنها تحتوي على قدر كبير من أبار المياه، فقد أعميت فيها نحرًا من سبعة عشر بئرًا ضحياً كما أنها تقع على وادٍ يفيض بين فترة وأخرى، مما ساعد على ازدهار الزراعة...».

ومجددًا الأنصاري عن آثار «قرية» ذات الأبراج العظيمة والمباني الواسعة حيث توجد مجموعة من التماثيل البرونزية منها تماثيل عثر عليها في مقابرها يذكرنا أحدها بملايسه وطريقة نحته بـ «تماثيل البتراء وتلمر والحض» في سوريا. ومن الآثار التي عثر عليها الفريق «شاهد قبر مكتوب بالقلم المسند نصه: ١) قبر معلوبة بن ربيعة من آل (٢) القحطاني ملك قحطان ومدحج...» أما الكتابات فهي مستشرة بشكل يمتد على الأعجاب بهذا المجتمع للعالم، فلا تفتأ نجد الكتابة في كل اتجاه... منها كتابات تشير إلى أسماء بعض المعابد فخرت على «كهل» مبدوعهم الأعظم، وذلك و«اللات»

و«عثر - أشرق» و«العزى» و«مثلة» و«ود» و«شمس»... ومن جملة أسماء الأعلام... «عبد العزى» و«عبد شمس» و«أضى»... الخ»^(٤٠).

لما الاكتشاف الثالث فيتعلق بأطروحة مشيرة قال بها كمال الصليبي صاحب كتاب التوراة جاءت من جزيرة العرب^(٤١). وفحوى هذه الأطروحة أن «البنية التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديداً في بلاد السرة بين الطائف ومشارف اليمن، وبالتالي فإن بني إسرائيل من شعوب العرب الباقلة لوم من شعوب الجاهلية الأولى، وقد نشأت الديانة اليهودية بين ظهرانيهم ثم انتشرت من موطنها الأصلي، ومنذ وقت مبكر، إلى العراق والشام ومصر وغيرها من بلاد العالم القديم».

وما يحتمل هنا من هذه الأطروحة هو أن المنطقة التي يحددها الصليبي كمجال تاريخي لبني إسرائيل في جزيرة العرب هي نفسها المنطقة التي يقع فيها ذو الخلصة، أو الكعبة اليمانية، وهي تمتد إلى الجنوب الشرقي إلى المنطقة التي تقع فيها «قرية» الفاو... وبالرجوع إلى نصوص وعرائط يتبين أن المنطقة التي يحددها لـ «جنان عدن» تقع غير بعيد من المنطقة التي يوجد فيها موقع ذي الخلصة، منطقة وادي تباله. يقول: «ومكانا فلان مياه وادي تباله الميرة بالمدينة تلقي مع سائر روافد [وادي] بشة ونجدي عبر الروشن لتسقي واحة الجنيانة» ثم يضيف قائلاً: «وهذا لما يقوله سفر التكوين [من التوراة]: «وكان نهر يخرج من عدن ليسفي الجنة، ومن هناك ينقسم ليعبر أربعة رؤوس» ثم يعلق قائلاً: «وقد يبدو الأمر مفعلاً للوهلة الأولى، ولكنه الواقع بلا أدل شك. فالجنيانة هي «جنة عدن» التوراتية [...] ومن المعروف أن بعض الأدباء القدماء في شبه الجزيرة العربية كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقليس حدائق معينة، وكان كبار الكهنة يقيمون في هذه الحدائق (أو «الجنات») ويرزقون في ماصيلها الزراعية فياكلون من عنها ونسجها»^(٤٢).

إن أهمية المعطيات التي أوردناها في هذا الاستطراد بالنسبة لموضوعنا كامة في أنها تساهم في إعطاء معنى ومضموناً لكثير من الأخبار والمقولات التي تزخر بها كتب التراث، منها تلك التي تتعلق بالصراع بين «الفخطانيين» و«المدائنين»، فلم يكن هذا الصراع مجرد خصومات تقع على صعيد «القبيلة» وحدها بل كان يقع كذلك على صعيد «الفنمية» و«العقيدة». إن الأمر يتعلق بطريقين تجاريين دوليين متداخلين: الطريق الرابط بين اليمن عبر نجران و«قرية» عاصمة كندة و... بين الخليج والعراق من جهة، والطريق الرابط بين اليمن عبر نجران وتباله (حيث ذو الخلصة) ثم مكة، ومنها إلى الشام، من جهة أخرى.

(٤٠) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية الفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية (الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢).

(٤١) كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف السوزان، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦).

(٤٢) نفس المرجع، ص ٢٧٨ - ٢٧٩. هنا ويمكن قلب أطروحة الأستاذ الصليبي: بدلاً من القول أن بني إسرائيل عاشوا البنية التاريخية للتوراة في منطقة عسير بالجزيرة العربية، يمكن الزعم بأن القبائل اليهودية التي نزحت إلى هذه المنطقة، بعد أن عاشت البنية التاريخية للتوراة في فلسطين قد أطلقت أسماء توراتية بالميرانية على الأماكن التي ذكرها الصليبي. هذا مجرد افتراض.

وتقع منازل قبائل مذحج (التي منها الأسود العنسي) وبجيلة وخثعم ودوس وهي القبائل الأكثر ارتباطاً بمركز ذي الخلصة، أي الكعبة البهائية، والتي ظهر منها «غلاة» هرميون ضوحيون مستعرف عليهم فيما بعد، تقع منازل هذه القبائل في هذه المنطقة بالذات: منطقة ملقى الطرق التجارية الذي يكون، في العادة، ملقى للتيارات الدينية والثقافية كذلك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمعلومات التي أمدنا بها يحقق كتاب أخبار مكة حول ذي الخلصة: موقعه وبنائاته وبقاء هياكله قائمة إلى العشرينات من هذا القرن تزورها بعض القبائل وتمظنها وتهدي إليها... الخ، والمعطيات الهامة التي كشف عنها البحث الأنثري في «قرية» عاصمة كندة، إضافة إلى أطروحة كمال الصليبي حول «جنت عدن» والبيئة التاريخية للترقاء، كل ذلك يعطي لعبارة القدماء: «ذو الخلصة...» وكان يقال له الكعبة البهائية بضاهون به الكعبة بمكة، ويقولون للتي بمكة الكعبة الشامية وليستهم الكعبة البهائية»^(٤٣)، أقول إن المعطيات المذكورة تعطي لهذه العبارة مضموناً أغنى وأقوى من أي مضمون يمكن أن يستفاد من مجرد كليتها وسياقها داخل النصوص التي وردت فيها. ف«المضاهاة» هنا ليست مجرد تشبيه أو مماثلة بل إنها واقع تاريخي حضاري: عمراني تجاري ديني... الخ ولذلك، وبسبب من هذه المضاهاة العميقة الأبعاد اهتم النبي (ص) بهذا المعبد الوثني الحرمي وقال للصحابي الكبير، زعيم بجيلة، جرير بن عبد الله البجلي: «ألا تريخني من ذي الخلصة؟» فانطلق جرير في سرية تعرف في كتب السيرة بـ «سرية ذي الخلصة» كما ذكرنا ذلك في مستهل هذه الفقرة. ولم يتم النبي (ص) بالكعبة البهائية وحدها بل اهتم كذلك بمتنبي اليمن الأسود العنسي فأرسل مبعوثين صديدين إلى القبائل هناك وأصدر أوامره بتصفته بأية طريقة: «أما طيلة وأما مصادمة»^(٤٤) وقد نجح المسلمون في تنظيم عملية اغتياله. ومع ذلك فقد انبعث الردة في اليمن بمجرد وفاة النبي (ص) وكان من رؤوسها أشخاص سيكون لهم، بعد أن هزموا ودخلوا الإسلام ثانية، أدوار خطيرة في «الفتنة الكبرى» سواء زمن عثمان أو زمن الحرب بين علي ومعاوية. بل إن حضور «البياتية» على مستوى «القبيلة» و«البيضة» على مستوى «العقيدة» كان حضوراً حاسماً وموجهاً في كثير من الأحداث الخطيرة التي عرفتها الدولة الأموية «القرشية» من قيامها إلى سقوطها، وبالتالي كان حضوراً تلعباً في تكوين «العقل السياسي العربي». وإذا كنا لا ندمي أننا نستطيع هنا الإحاطة بجميع أصول وفصول هذا الدور الذي لعبت «البياتية» فيما عرفته دولة الدولة المحمدية زمن الخلفاء الراشدين فإننا نعتقد أن المعطيات التالية تساعدنا على اكتساب تصور أوضح لجانب هام من أصول «العقل السياسي العربي» ومكوناته الأساسية.

- ٤ -

كيف تأسست العلاقة بين النبي (ص) واليمن؟ كيف تفسر انضمام أهل اليمن، في

(٤٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٨.

الجملة، إلى علي بن أبي طالب وتشييعهم له؟ كيف تضر الطابع الغنوصي الهرمسي الذي طنى على «التشييع» منذ وقت مبكر؟ تلك هي الأسئلة التي ستحاول هذه الفقرة التماس الجواب عنها.

يذكر ابن اسحاق أنه قدم على النبي (ص) عام الوفود، وقد كتلة وعلى رأسه الأشعث بن قيس. فلما دخلوا عليه قال الأشعث: «يا رسول الله نحن بنو أكل المرار، وأنت ابن أكل المرار». قال الراوي: فتبسم رسول الله (ص) وقال مخاطباً الحاضرين من أصحابه: «نامسوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب وربيعة بن الحارث، وكان العباس وربيعة رجلين تابعين، وكانا إذا شاعا في بعض العرب فسئلا من هما؟ قال: نحن بنو أكل المرار، يميزان بذلك»^(٤٥). ويضيف ابن اسحاق «وذلك أن كتلة كانوا ملوكاً». ويقول الراوي إن النبي (ص) رد على الأشعث قائلاً: «ولا [= لنا من بني أكل المرار] بل نحن بنو النضر بن كتلة، لا نقروا لنا ولا ننفي من أبتنا». ويعلق ابن هشام على ذلك بقوله: «الأشعث بن قيس من ولد أكل المرار من قبل النساء [= أي من جهة الأم]، وأكل المرار: الحارث بن عمرو بن حجر بن عمرو بن معاوية... بن كندي»^(٤٦). ويقول المؤرخون إن لول من لقب بـ «أكل المرار» هو حجر بن عمرو بن معاوية... أول ملوك كتلة على نجد، وذلك بعد أن نزحت هذه القبيلة من موطنها الأصلية بحضرموت وسكنت شمال اليمن. وكان ملوك كتلة هؤلاء يعملون تحت إمرة ملوك حمير من التباينة، وكانت عاصمتهم هي «قرية» التي تحدثنا عنها قبل، وتقع قريباً من منازل قبائل مذحج وبجيلة وخشم، المنطقة التي كانت فيها الكعبة الهباتية ومعابد أخرى.

وما يهمنا هنا هو تلك «العلاقة» التي أراد الأشعث بن قيس أن يقيمها كرابطة «نسب» بين كتلة والنبي (ص) لقد قال له الأشعث: «نحن بنو أكل المرار وأنت ابن أكل المرار»، أي تربطنا وإياك علاقة نسب ترجع إلى جدنا المشترك الحارث الكندي الملقب بهذا اللقب. فرد عليه النبي (ص) مصححاً هذه العلاقة من جهتين: فمن جهة أولى بين النبي (ص) طبيعة العلاقة التي كانت تربط عمه العباس بن عبد المطلب بربيعة بن الحارث الكندي، وهي علاقة تجارة وأسفار، وأنها كانا يميزان خلال أسفارهما بالاتساب إلى الملك الحارث أكل المرار. ومن جهة أخرى رد عليه النبي (ص) بأن بني النضر بن كتلة، أي قریش، الذين ينتمي إليهم لا ينتمون نسباً لهم بل يحملون أسماء آبائهم. ومعلوم أن عدداً من جذات النبي (ص) كن من اليمن، فلم جده عبد المطلب كانت من بني النجار هي وأمه وجدتها، كما أن إحدى جذات هاشم، جده الأعلى، كانت من خزاعة، وكانت جدة قصي «مجمع قریش» من بجيلة، وكانت أم كلاب بن مرة، أحد أجداد النبي هي دعد بنت سرير بن ثعلبة بن الحارث الكندي^(٤٧)، وبذلك يكون معنى قول النبي ذلك: إن نسبنا يبقى في قریش بالرغم من أن أمهاتنا من اليمن.

(٤٥) المرار: شجر مر، كتلة من اقطن المصائب.

(٤٦) ابن هشام، المسيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٨٥ - ٥٨٦.

(٤٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦، هامش للمحقق نقلاً عن السهيلي.

وإضافة إلى هذه العلاقة الزوجية، علاقة النسب من جهة الأم وعلاقة التجارة، كانت هناك علاقة جديدة تالفة هي علاقة المصاهرة، ومعلوم أنه كان لها شأن كبير في السياسة عند العرب في الجاهلية والإسلام. فقد تزوج النبي (ص) أسياء بنت النعمان بن الأسود بن الحارث بن شراحيل بن الجون بن حجر بن معاوية الكندي أكل المرار، وكانت من أجل ناسه وكشبهن. فلما جعل يتزوج الغرائب [خروج قريش] قالت عائشة: قد وضع يديه في الغرائب ويوشكن أن يصرفن وجهه عنها، «وكان خطبها (ص) حين وقعت عليه كتلة. فلما رآها ضاقت حسنها فقلن لها: إن أردت أن تحطى عنده، فتعوي بالله منه إذا دخل عليك»، «فعلت ذلك فصرفت وجهه عنها وقال: أمن عائد الله، إلحقى بملكك، وخرج والغضب يرى في وجهه. فقال له الأشعث بن قيس: «لا يسؤك الله يا رسول الله. إلا لزوجك من ليست يدونها في الجبال والحسب؟» قال: «من هي؟» قال: «أختي قيلة» فقال: «قد تزوجتها» فاتصرف الأشعث إلى حضرموت - حيث كانت تقيم - فجهزها وحملها، حتى إذا فصل من اليمن بلغه وفاة النبي (ص) فردعها^(٤٨). ليس هذا وحسب، بل لقد خطب الأشعث بن قيس نفسه أخت أبي بكر، الرجل الثاني بعد النبي (ص) في دولة الدعوة المحمدية. ومثل هذه المصاهرة لا يمكن أن تكون خالية من خلفية سياسية.

كان الأشعث بن قيس من أحفاد ملوك كتلة، ولم يكن قد مضى على سقوط مملكتهم، التي امتدت إلى الحجاز ونجد والعراق، سوى نحو قرن من الزمن عندما قامت الدعوة المحمدية، وكان اليمنيون عموماً ينتظرون ظهور «الفحطاني» الذي يعيد إليهم ملكهم بعد أن تغلب عليهم الفرس واحتلوا بلادهم وصار الأمر بعد رحيل الفرس إلى «الأبناء» الذين كانوا أول من باءر فاعتنق الإسلام في اليمن، كما ذكرنا في فصل سابق. فهل كان الأشعث بن قيس، زعيم قبيلة كتلة هذه، يطمح هو وأهل اليمن عموماً إلى احتواء دولة الدعوة للمحمدية واسترجاع ملكهم باسمها ومن خلالها، بعد أن فشلت حركة الأسود العنسي وما تلاها من «ردة» ثانية تزعم الأشعث بن قيس نفسه بعض فصائلها؟

مجرد سؤال! مجرد افتراض! ولكن سلوك «اليائية» وقرهمهم للثورة على عثمان ومواقف بعضهم، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس، خلال الحرب بين علي ومعاوية، إضافة إلى منافستهم «التاريخية» لقريش... كل ذلك يبرر طرح هذا السؤال، على الأقل بوصفه سؤالاً منهجياً ينهنا إلى طبيعة العلاقة التي كانت قائمة بين اليائية/ السبئية وبين علي بن أبي طالب.

عل أن العلاقة بين علي واليمن لم تكن عن هذا الطريق وحده، طريق الأشعث بن قيس وبني أكل المرار، بل لقد كانت هناك طرق أخرى سابقة ومتعددة، منها علاقة الخوالة، إذ كان عدد من رجال بني هاشم قد تزوجوا من قبائل يمنية كما أشرنا قبل، وكانت هناك، قبل الإسلام، أحلاف بينهم وبين اليمنيين، منها حلف الفضول والحلف الذي ترتب عن نجدة بني النجار من أهل يثرب اليمنيين لابن اختهم عبد المطلب بن هاشم في نزاعه مع

(٤٨) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحرم (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، [د.ت.])،

ص ٩٤ - ٩٥.

عمه، وأخيراً وليس آخراً انضم إلى قبيلة خزاعة اليمنية إلى جانب النبي (ص) ضد بني بكر وحليفهم قريش بموجب عقد صلح الحديبية.

هناك حادث آخر له معناه ومغزاه فيها نذكر للمصادر التاريخية أن النبي (ص) كان قد بعث في السنة العاشرة للهجرة خالد بن الوليد إلى أهل اليمن بدعوتهم إلى الإسلام وفلقهم عليه ستة أشهر لا يجيئون إلى شيء، فبعث النبي (ص) علي بن أبي طالب وأمره أن يقبل خالد ومن معه فلما انتهى علي إلى لوائيل اليمن «بلغ القوم الخير فجمعوا له»، ثم تقدم فقرأ عليهم كتاب رسول الله (ص) «فأسلمت همدان كلها في يوم واحد وكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فلما قرأ كتابه نمر ساجداً ثم جلس فقال السلام على همدان السلام على همدان. ثم تابع أهل اليمن على الإسلام»^(٤٩). ولا بد من التساؤل: لماذا رفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد مع أنه أقام بينهم ستة أشهر في حين استجابوا بسرعة لعلي بن أبي طالب؟

المصادر التاريخية لا تطرح هذا السؤال، غير أننا نستطيع أن نبين بعض عناصر الجواب عنه داخل معطيات «القبيلة»: فخالد بن الوليد من بني غزوم التي كانت تزعم هي وبنو أمية قريشاً في الجاهلية. أما علي بن أبي طالب فهو من بني هاشم وتربطهم باليمن علاقة الخلوة كما بينا قبل، بل هم حلفاؤهم وشركاؤهم في التجارة... الخ، هذا فضلاً عن قرابته للنبي. وإذا فرض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد معناه رفض التبعية لقريش، والاستجابة لعلي معناه الانضمام إلى بني هاشم ضد قريش. وقد بقي أهل اليمن مع الهاشميين، سواء في اليمن ذاتها أو في الكوفة التي سكنتها كثير من القبائل اليمنية بعد فتح العراق.

وقد يكفي هنا أن نصيف واقعتين نختم بهما هذا العرض حول علاقة علي باليمن، الواقعة الأولى هي انتقال علي بمعاصمته إلى الكوفة وتركه المدينة مع أهميتها التاريخية والدينية، وعندما اضطر على أشرف الأنصار وحاولوا إقناعه بالبقاء في المدينة قائلين: «يا أمير المؤمنين إن الذي يفوتك من الصلاة في مسجد رسول الله (ص) والسعي بين يديه وشيئه أعظم مما ترجو من العراق لأن كنت إنما تسير لحرب الشام فقد أقام فيها عمر وكفاه سعد زحف القنادسة ولبو موسى زحف الأحواز وليس من هؤلاء رجل إلا ومثله معك، والرجال لشبه الأيام دولة فرد عليهم قائلين: «إن الأموال والرجال بالعراق...»^(٥٠) حيث أنصاره وهم من اليمن في معظمهم. أما الواقعة الثانية فتتعلق بخروج الحسين ابنه من مكة إلى الكوفة بعد بيعة يزيد بن معاوية. لقد نصحه عبد الله بن عباس قائلين: «إن أبيت إلا محاربة هذا الجبار [يزيد] وكرهت المقام في مكة فلتنحس إلى اليمن فإنها في عزلة ولك فيها أنصار وأخوان، فلقم بها وبت دهانتك»^(٥١).

(٤٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٧. وفي حديث آخر قال النبي (ص) عند تقدم وفد اليمن عام الوفود: «أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان يمان والحكمة يمانية». روى البخاري وغيره. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٦٢.

(٥٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأعيان الطوال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

١٩٦١)، ص ١٤٥.

(٥١) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٦٤.

هذه العلاقة المتعددة الأبعاد التي كانت تربط علي بن أبي طالب بأهل اليمن على مستوى «القبيلة» و«الغنيمة» معاً (الحزولة والمصاهرة... والتجارة) ستجد التعبير عنها على مستوى «العقيدة» في ظاهرة «الفلو» في شخصه أثناء حياته وبعد مماته، «الفلو» الذي يجمع المؤرخون على أن مصدره الأول كان «ابن سبأ»، هذا الشخص الذي سيكون علينا الآن أن نحاول تحديد نصيب الحقيقة ونصيب الخيال فيما ينسب إليه.

«ابن سبأ» شخصية حيرت الباحثين، فشك بعضهم في وجوده واعتبروه شخصية أسطورية، بينما اعتبره آخرون شخصية حقيقية واستندوا إليه نفس الدور الذي أسندوه إليه بعض القدماء. وهناك من الباحثين من قال إن «عبد الله بن سبأ» هذا، الملقب أيضاً بـ «ابن السوداء»، لم يكن سوى عمار بن ياسر الصحابي الشهير، وأن الأمويين هم الذين أطلقوا عليه ذلك الاسم الغامض إتحافاً لشخصيته الحقيقية ذات المصادقية الدينية المعروفة، كما فعلوا بالنسبة لعلي بن أبي طالب الذي كانوا يلعنونه في المساجد باسم «أبي تراب»^(٥٢) ويأبى باحث آخر إلا أن يجتهد في إبراز دور السبئية، اتباع «ابن سبأ» في حركة الخوارج معتمداً على ما ورد في بعض المصادر من أن الاسم الحقيقي لـ «ابن سبأ» هو «عبد الله بن وهب الراسبي الحمداني» وهو نفس الاسم الذي يجعله زعيم الخوارج المعروف^(٥٣). ونحن نعتقد أن الذي أدى بالباحثين إلى هذه الاختلافات والافتراضات هو الاختصار على نوع واحد من النصوص. فالفقهاء مثلاً بأن «ابن سبأ» هو عمار بن ياسر غرضية لا تستقيم المبته إلا إذا اقتصر الباحث على ما تذكره المصادر عن دور هذا الرجل في التحريض على عثمان. أما إذا تعدى ذلك إلى النصوص التي تتحدث عنه بعد وقعة صفين التي مات فيها عمار بن ياسر فإن فرضيته تلك ستسقط نهائياً لأن «ابن سبأ» قد بقي شخصية حية نرزق، في هذه النصوص، بعد وقعة صفين بل وبعد اغتيال علي بن أبي طالب.

والواقع أنه يجب التمييز بين نوعين من النصوص حول هذا الرجل. هناك من جهة ما يرويه سيف بن عمر، والذي ينقل عنه الطبري وغيره، عن دور «ابن سبأ» في التحريض على عثمان، ولا يتحدث عنه بشيء بعد مقتل عثمان. وهناك من جهة أخرى نصوص عديدة متشابهة المضمون، تتحدث عن «ابن سبأ» فقط بعد مقتل عثمان. ولنضع القارئ ممناً في قلب المسألة نورد هذين النوعين من النصوص بشيء من الاختصار فيما يلي.

لنبداً بـ «ابن سبأ» كما تحدثت عنه رواية سيف بن عمر، ومنزب هذه النصوص حسب التسلسل التاريخي للأحداث.

أ - «كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، له سوداء، فسلم زمن عثمان ثم نزل في بلدان المسلمين بحلول غزائهم، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام»^(٥٤).

(٥٢) علي بن الحسين الوردني، وهاظ السلاطين (مقتل: دار المعارف، ١٩٥٤)، ومصطفى كامل الشبيبي،

الصلة بين التصوف والتشيع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).

(٥٣) تاييف معروف، الخوارج في العصر الأموي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٥٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٧.

ب - كان في البصرة رجل اسمه حكيم بن جبلة من بني عبد القيس وكان لهماً إذا قيل للجوش عثر عنهم [التحديق] فسمى في لرض فارس [فلساً]، فغير على أهل النخعة... فشكاه أهل النخعة وأهل القبلة إلى عثمان فكتب إلى عامله عبد الله بن عمر: أن أحبه ومن كان مثله فلا يخرج من البصرة... فحببه فكان لا يستطيع أن يخرج منها فلما قدم ابن السوداء [= عبد الله بن سيار] نزل عليه واجتمع إليه نفر، فطرح لهم ابن السوداء ولم يصرح [= طعن في الوضع دون التصريح باسم عثمان] فقبلوا منه واستعظموه، وأرسل إليه ابن عمر فسأله: ما أنت؟ فقصه أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام ورغب في جواره. فقال له: ما يلحقني ذلك، أخرج عني. فخرج حتى أتى الكوفة فخرج منها^(٥٥).

ج - ولا تذكر الرواية شيئاً عن مقامه في الكوفة بل تنقل مباشرة إلى الحديث عنه في الشام فتقول: «ثم ورد ابن السوداء الشام لقي أبا ذر [الغفاري] فقال: يا أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله. إلا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتج به دون المسلمين ويحرم اسم المسلمين (وكان معاوية آنذاك عملاً لعثمان على الشام)، فكانه لم يفرق وقال: ما يدعوكم إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عبد الله والمال لله والمخلق خلقه والأمر أمره. قال: فلا تفلح. قال: فلن لا أقول إنه ليس مال الله ولكني سأقول: مال المسلمين». وتضيف الرواية أن ابن السوداء جاء إلى أبي الفرداء فقال له هذا الأخير: «من أنت؟ أهلك والله يردوا»، ثم أتى عبادة بن الصامت فتعلق به فلحق به معاوية فقال: «ههنا والله الذي يمت عليك أبا ذر». وتضيف الرواية: «وقام أبو ذر بالشام يقول: يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء: بشر الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله يملكون نار تكوى بها جباههم وجنوحهم وظهورهم. فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وألجبروه على الأغنياء وحتى شكوا الأغنياء ما يلقون من الناس»^(٥٦).

د - ولما لم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فاسترجعوه حتى أتى مصر فاعتصر فيها (= استوطنها) فقال لهم: لعجب من يزعم أن عيسى يرجع. ويكذب بأن محمداً يرجع وقد قال الله عز وجل: «وإن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد» (القصص ٨٥)، فمحمد أحق بالرجوع من عيسى. قال: فقول فلان عنه ووضع لهم الترجمة فتكلموا فيها، ثم قال لهم بعد ذلك: إنه كان ألف نبي ولكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد. ثم قال: محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء. ثم قال بعد ذلك: من أظلم من لم يميز وصية رسول الله (ص) ووثب على علي وصي رسول الله (ص) وتكلم لمر الأمة. ثم قال لهم بعد ذلك: إن عثمان أعتلها بغير حق وهذا وصي رسول الله، فلهبطوا في هذا الأمر فمروكوه وبادلوا بالظلم على أسرائكم واظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فسيئوا الناس، وانصوهم إلى هذا الأمر. فبث دعاته وكاتب من كان استغنى في الأمصار وكاتبوه، ودعوا في السر إلى ما عليه رأيهم... وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يضمنونها في عيوب ولائمهم ويكتبهم أهلهم بمثل ذلك... حتى تسلبوا المدينة وأرسموا الأرض لفاضة وهم يريدون خبر ما يظهرون»^(٥٧).

تلك هي الرواية التي ينقلها الطبري عن سيف بن عمر التميمي الخوفا سنة ١٨٠هـ حول «ابن سيار» المحرض على الثورة ضد عثمان^(٥٨)، وهي رواية تتخللها ثغرات تطعن فيها.

(٥٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٩.

(٥٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٧.

(٥٨) يورد التميمي نفس الرواية ببيانات أخرى وتفاصيل إضافية. فنظر: شعير الدين محمد بن =

من ذلك هذا الإخراج المسرحي: يوحى يسلم في السنة السابعة لخلافة عثمان ثم يتجند في السنة نفسها للتحريض على عثمان ويقوم بحملة في البصرة والكوفة والشام ومصر ومنها أيضاً ما تدعيه الرواية من تحريضه لأبي ذر وكان أبا ذر في حاجة إلى هذا المسلم الجديد كي يحرضه على الأغنياء! وسنرى بعد قليل رواية تنسب التحريض إلى شخص آخر من قداماء المسلمين. ومن ذلك أيضاً ما تدعيه هذه الرواية من أن عبادة بن الصامت قال لمعاوية هذا هو الذي حرض عليك أبا ذر مع أن المعروف هو أن عبادة نفسه كان يعارض سلوك معاوية: وكتب معاوية إلى عثمان: إن عبادة أقعد علي الشام وأعطاه، فلما أن تكفه وإما أن أدخل بينه وبين الشام. فكتب إليه أن رجل عبادة حتى ترجع إليه^{٥٩}. ومعروف أن معاوية قد نفى أبا ذر هو الآخر إلى المدينة بعد أن استشار عثمان، فكيف يعقل أن يقف معاوية هذا الموقف من صحابي كبير ويتغاضى عن ذنبه سباً وتركه يرحل إلى مصر. ثم يأتي صاحبنا إلى مصر ويصبح «الزعيم» الذي يحرض ويوجه ويثبت الدعاة ويرسل الكتب إلى الأمصار ثم يأتي إلى المدينة مع الثوار، ليختفي نهائياً ولا تعود روايات سيف بن عمر إلى ذكره!

ومع أننا لا نستطيع أن نقول عن هذه الشخصية إنها شخصية «خرافية أسطورية» كما يقول البعض، - هكذا بجرة قلم - فإن عنصر الأسطورة حاضر في هذه الرواية بدون شك، ويتمثل بصفة خاصة فيما نضيفه على «ابن سبأ» من صفات «البطولة»، لا لتمجده كما نجد البطل في الأساطير بل لتحميله مسؤولية «الفتنة». إن الفتنة التي قامت زمن عثمان وانتهت بقتله قتلة بشعة تنطوي على «مشاهدة» لا يمكن أن يقبلها أو يتبناها الضمير الإسلامي، لا يمكن أن يحمل مسؤوليتها لأحد من الصحابة، لا لعلي ولا للزبير ولا لطلحة ولا لعمار بن ياسر ولا حتى لمحمد بن أبي بكر وعمر بن حنيفة اللذين تقلعهما الروايات في صورة المناضلين والمركبين أثناء الفتنة. إن الضمير الإسلامي لا يقبل ذلك ولا ينسيفه، وإلا فلماذا سيقى من «أثر» ومن «سيرة السلف الصالح». هناك إذن ما يبرر القول إن الرواية قد خلقت الحبل على الضمير الإسلامي باعتراضها هذه الشخصية، شخصية «اليهودي المتأمر» الذي جاء زمن عثمان ليقوم بما فشل «أسلافه» اليهود في القيام به زمن النبي (ص) في المدينة.

ومع ذلك سيظل هذا الاستنتاج مجرد استنتاج، بل مجرد افتراض. ذلك لأنه إذا استحضرنّا الدور الذي قام به في العصر نفسه كل من كعب الأحبار، وهو يهودي من اليمن كذلك، ووهب بن النبه، وهو يمني أيضاً من أصل فارسي، في نشر «الأسرائيليات» في أوساط الصحابة والعامة، وقد روى عنها ابن عباس وأبو هريرة وغيرهما، إذا استحضرنّا هذا الدور الذي قامت به هاتان الشخصيتان فإتينا لن نستغرب أن تكون هناك شخصية ثالثة، من «مسلمة اليهود» اليمنيين، تقوم في ميدان السياسة بسوء نية، أو بعصيان نية، يمثل ما قام به

= أحمد بن عثمان الذمعي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)،
ومصر الخلفاء الراشدين، ص ٤٣٤.
(٥٩) نفس المرجع، ص ٤٢٤.

وهب بن منبه وكعب الأحبار في مجال التفسير والحديث وقصص الأنبياء... الخ، خصوصاً ونحن نعلم أن من جملة «اسرائيليات» السياسة: القول بالرجعة والوصية والمهلي... وإذا أضفنا إلى ذلك الحاجة إلى مثل هذه الأفكار لتعج غيالات العامة من «الفرقة» وأصحاب اليد والأيدي والأمر، هؤلاء الذين سيطروا على المدينة حين الفتنة كما رأينا، سهل علينا أن نقبل، مع بعض التحفظات، إمكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً وقيلعه بدور المحرض «الأيديولوجي» لصنف معين من الناس: «العامة»، ولكن لا على أساس أنه «البطل» الأول والأخير كما تريد الرواية أن توهمنا، بل على أساس أنه أحد وسائل الدعاية التي وظفها أبطال آخرون حقيقيون.

هذا الرأي الذي نميل إليه تركبه النصوص الأخرى التي تتحدث عن «ابن سباء» زمن خلافة علي بن أبي طالب والتي توردنا هنا حسب التسلسل التاريخي لوفاة المؤلفين الذين نقلوها عنهم. ربما كان أقدم نص^(٦٠) يتحدث عن «ابن سباء» هو ذلك الذي ورد في طبقات ابن سعد المتوفى سنة ٢٢٠ هـ، فهو يذكر أنه قيل للحسن بن علي «إن لنا من شيعة أبي الحسن يزعمون علياً يرجع قبل يوم القيامة، فقال: كذبوا. ليس أولئك شيعة، أولئك أعداء»^(٦١). ثم يأتي بعد ذلك نص، في كليات، لابن حبيب المتوفى سنة ٢٤٥ هـ يقول: «عبد الله بن سباء، صاحب السب»^(٦٢) وذلك ضمن لائحة «أبناء الحبشيات»، وكان صاحبنا يدعي من أجل هذا: «ابن السوداء» ثم يأتي الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ليقتل إلينا، في إطار ما جمعه من الأخبار حول «العصاة» الرواية التالية عن «عبد الله بن سبابة» عن الشعبي عن زحر بن قيس، قال: قلت لثلاثين بعدما ضرب علي بن أبي طالب وجهه الله غلظي ابن السوداء وهو ابن حرب فقال لي: ما الخبر؟ قلت ضرب أمير المؤمنين ضربة يموت الرجل من أسرها ميتاً ويمش من أشد منها. قال لو جثموني بدماعه في مائة صرة لعلمنا أنه لا يموت حتى يذودكم بعصاه»^(٦٣). أما «ابن حرب» الذي يجعله هذا النص هو «ابن سباء» بعينه فيجعله نص آخر صديقاً له ومن جماعته، كما سنرى، وهذا أقرب إلى الصحة لأن ابن حرب هذا [«ابن حرب بن عمرو الكندي»] كان لا يزال حياً في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، فلا بد أن يكون شاباً صغيراً يوم اغتيل علي. ويذكر البلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ هـ أن «ابن سباء» جاء علياً هو وبعض أصحابه ليسألوه عن أبي بكر، وكانوا قد بدأوا يطعنون فيه، فزجرهم ونهلمهم عن ذلك، كما يذكر أن علياً كتب كتاباً يشرح فيه ما صارت إليه الأمور بعد خذلان أهل المرافق له وأمر أن يقرأ على الناس، وأن «ابن سباء» كانت لديه نسخة منه فحرقها»^(٦٤). ويتحدث الناشئ الأكبر المتوفى سنة ٢٩٣ هـ عن فرقة

(٦٠) تشير إلى أن الطبري توفي سنة ٢١٠ هـ وكان قد ولد سنة ٢٢٤ هـ، أما سيف بن عمر الذي روى عن الطبري بواسطة فقد توفي كما ذكرنا سنة ١٨٠.

(٦١) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨ (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٣٩.

(٦٢) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص ٣٠٨.

(٦٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ٨٦.

(٦٤) طه حسين، الفتنة الكبرى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٩١.

«السبئية» فيقول: «فرقة زعموا أن علياً حي لم يموت وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه، وهؤلاء هم السبئية لمصطب عبد الله بن سبأ. وكان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء أسلم على يد علي ويمكن للدائن»^(٦٥)، ثم يفكر ما ذكره الجاحظ من قبل.

وبعد هذا يأتي الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠١ هـ يلوسع نص عن ابن سبأ يقول فيه إن اسمه الحقيقي هو «عبد الله بن وهب الراسي الحمداني» وأنه أول من قال بالخلو وإن أرائه انتشرت على يد كل من إبن حرب وإبن أسود اللذين كانا من أصحابه، وأنه أظهر للعلماء على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابية وتبرأ منهم وأدعى أن علياً أمره بذلك «فأنفذ علي فسله عن ذلك فقرر به، وأمر يقتله. فصاح الناس إليه من كل ناحية: يا أمير المؤمنين القاتل رجلاً يدعو إلى حب أهل البيت وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك، فيه إلى يومنا». ثم يضيف قائلاً: «وحكى جماعة من أهل العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى علياً. وكان يقول، وهو على يهوديته، في يوشع بن نون - أنه - وصي موسى، بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة رسول الله (ص) في حلي بمثل ذلك» ثم يضيف: «فمن هنا قال من خالف الشيعة أن أصل الرضخ مأخوذ من اليهودية»^(٦٦). وعن القمي، أو من مصدره ينقل معاصره التوحيدي المتوفى سنة ٣١٠ هـ، وكان شيعياً مثله، النص نفسه بعبارة تقريباً. ولا نجد في المصادر التي ألفت بعدها في الفرق أو غيرها أي جديد يستحق الذكر»^(٦٧).

وإذا نحن عدنا الآن وألقينا نظرة إلى هذه النصوص فلننا سنجد أنفسنا أمام واحد يفرض نفسه هو نص القمي، لأن الباقي مجرد شذرات، وهي تشهد له بالصحة. وإذا كنا نستبعد أن يكون «ابن سبأ» قد أسلم على يد علي بن أبي طالب كما ذكر ذلك الناشء الأكبر، إذ كيف يمكن ذلك والنص نفسه يقول إن «ابن سبأ» قام زمن علي يطمئن في أبي بكر وعمر ويقول بالرجعة والوصية؟ فلننا نرجع ما ذكره القمي والتوحيدي من أن ابن سبأ والى علياً ثم أخذ يقول فيه بعد وفاة النبي بمثل ما كان يقول به في يوشع قبل إسلامه، ومعنى هذا أن ابن سبأ لا بد أن يكون قد أسلم في وقت مبكر، زمن عثمان أو قبله. وبهذا تكون رواية سيف التي أوردها الطبري ذات نصيب من الصحة، بمعنى أنه كان موجوداً زمن الفتنة وساهم في تحريض العلية ضد عثمان بنشره فكرة «الوصية».

أما من الإسم الحقيقي له «ابن سبأ» فمن نستبعد أن يكون هو: «عبد الله بن وهب الراسي الحمداني» كما ذكر القمي، لأنه لو كان كذلك لاشتهر به، إذ ما المانع من ذلك؟ نحن نحيل إذن إلى الافتراض التالي: وهو أن يكون ابن سبأ، اليهودي اليمني، قد نسمي بعد

(٦٥) عبد الله بن محمد الثاني، الأكبر، مسائل الامعة (بيروت: للمعهد الأثري، ١٩٧١)، ص ٢٢.

(٦٦) محمد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، الخلفات والفرق (طبعة طهران، ١٩٦٣).

ص ٢٠.

(٦٧) يشير هنا إلى أن بعض المصادر الشيعية تذكر أن ابن سبأ وأصحابه غلبوا في علي فقالوا له: «أنت الإله»، فحرق علي جماعة منهم بيتاً في ابن سبأ إلى المقتل. انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٣ وما بعدها.

إسلامه بـ «عبد الله» ولقب بـ «ابن سباء»، لكون اسمه الحقيقي كان اسماً يهودياً. وهناك مثال ذو دلالة في هذا الصدد هو مثال «أبو هريرة»، فقد اشتهر بهذا الاسم حتى لا يكاد يعرف له اسم آخر مع أنه من أكبر رواة الحديث. ومع أن للمحدثين من أكثر الناس تدقيقاً في الأسماء فإنهم لم ينتقوا على الاسم الحقيقي لأبي هريرة، فقد قيل إن اسمه هو عبد الرحمان بن صخر، وقيل كان اسمه في الجاهلية عبد شمس، وقيل عبد نهم، وقيل عبد غنم، وكان يكنى هو الآخر بـ «ابن السوداء» وقيل سباء النبي (ص): عبد الله، وقيل عبد الرحمان، وكنهه بأبي هريرة^(٦٨). أما أمه فكانت سوداء وقيل إن اسمها ميمونة، كما ذكر أنها كانت يهودية، وأن أبا ذر خاطبها يوماً في حالة غضب بقوله: يا ابن اليهودية، اسكت. وهناك أمثلة كثيرة من هذا النوع: فكعب الأحبار، الذي اشتهر بهذا الاسم فقط ذكر أن اسمه الحقيقي كان: كعب بن ماتع. أما أبو الدرداء، الصحابي الكبير فقد اختلف هو الآخر في اسمه اختلافاً كبيراً، فقيل اسمه عويمر بن عبد الله، وقيل ابن زيد، وقيل ابن ثعلبة، وقيل ابن قيس، ويقال عامر بن مالك^(٦٩). وإذن فعدم اشتهار «ابن سباء» باسمه الحقيقي لا يجوز اتخاذه دليلاً على أنه شخصية أسطورية.

وهكذا نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن عبد الله بن سباء شخصية حقيقية، وهو يهودي من اليمن أسلم زمن عثمان أو قبله، ونشر فكرة «الوحي»... الخ. ثم صار يحرم حرول علي بن أبي طالب بعد أن تحول الخلافة. ولكن عندما بدأ يغالي في حقه نفاذ إلى المدائن. وعندما اغتيل علي نشر فكرة الرجعة والوصية، فكان بذلك الأصل الأول لـ «الغلو» في حق علي. وستقوم على أفكاره هذه جملة آراء و«عقائد» في الإمام والإمامة اكتست طابعاً ميثولوجياً، ستفصل القول فيها لاحقاً.

عل أن ابن سباء لم يكن الشخصية الوحيدة التي عيأت الناس مع علي وتغصبت له، بل كانت هناك شخصيات أخرى أكبر وزناً وأكثر أصالة وأحظم تأثيراً، شخصيات قادت المعارضة ضد عثمان باسم الإسلام الحقيقي الذي ترسخ في وجدانهم ووعدهم وغيالهم منذ المرحلة النكية من الدعوة يوم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، أو «مسلمي العقيدة» أولئك الذين عملوا صنوف الاضطهاد والمذاب على يد قريش التي أصبحت «الآن»، زمن عثمان، تستأثر بالسلطة و«الغنيمة» بقوة «القبيلة» إنهم عمار بن ياسر وأمثلة من «المستضعفين» الذين منتقل إلى الحديث عنهم في الفقرة التالية.

- ٥ -

تذكر الروايات أن عمار بن ياسر كان ينشد في مصحفة الحركة بصفيين، وكان قائداً لفرقة من فرق جيش علي «قاتلاً»: «نحن ضرناكم على تنزيله، فالיום نضربكم على قلوبه...» وقد قتل في

(٦٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٠٧.

(٦٩) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٨.

المعركة وعمره ثلاث وتسعون سنة^(٧٠). والحق أننا لو رجعنا بذاكرتنا إلى الوراء قليلاً لوجدنا أن المعركة التي قامت ضد عثمان في السنين الأخيرة من حياته والتي تطورت إلى حرب «الجمل» وحرب «صفين» إنما هي امتداد لتلك النوع من الوعي الديني الذي تكون زمن الدعوة في المرحلة المبكرة وتبلور بصورة خاصة في صفوف «المستضعفين» الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم، فتعرضوا لأشد أنواع العذاب، على يد الملأ من قريش، فما ضعفوا وما استكانوا بل رضوا وقبلوا أن يتحملوا ما تحملوا في سبيل «العقيدة». وبعد الهجرة حافظوا، أو حافظت لهم الظروف الاجتماعية، على وضعية «المستضعفين» فكان منهم «أهل الصفة» الذين كانوا يبيتون في قنات المسجد النبوي بالمدينة ويعيشون بما ينفعه عليهم النبي (ص) ويمدحهم به بعض الصحابة. هؤلاء كانوا من «أصحاب السوابق» في الإسلام، ومنهم من «شهد المشاهد كلها» فقاتلوا قريشاً التي حاربت الدعوة للحمدية و«التنزيل» الحمدي (= القرآن) إلى أن تغير ميزان القوى وفتح النبي مكة وعفا عن قريش فدخل أهلها الإسلام مغلوبين، كأمري «اللقاء».

ولكن لم تحض إلا عشرون سنة حتى «فاضت الدنيا» بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، أولئك «اللقاء» وبني عمومته، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والسكن والملبس والمأكل... وفي الضيم كذلك. وزاد في الطين بلة، كما يقولون، حين عثمان وبنائه ذوي قرابة من الأمويين وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار والأقاليم وتعيينه لرجال «أحداث» من بني أمية مكانهم، وكثير من هؤلاء لم تكن لهم سابقة في الإسلام ولا كانوا قد تحملوا ذلك «النموذج الاسلامي» الذي ترسخ في وعي ولا وعي المسلمين الأوائل الذين عاشوا «تجربة» التنزيل في مكة: تجربة أحوال الأقوام الناضية وما جرى فيها من صراع بين المستكبرين والمستضعفين، وأحوال الفقر والحرمان و«مشاهد القيامة»، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلاً^(٧١). هؤلاء أصبحوا يمثلون «الضمير الديني» وسط ذلك الوضع الدنيوي، الممن في الدنيا وثرواتها وترفعها ونعيمها، على حساب الدين وقيمه ومثله، على حساب «الأخيرة»، فرفعوا غضيرهم بالاحتجاج، لا تلومهم في الله لومة لائم.

ويبدو أن هذا النوع من الاحتجاج قد بدأ بالشام يوم كان معاوية والياً عليها لعثمان. تذكر المصادر أن عبات بن الصبلي الأنصاري «أمد النباه ليلة العفة، شهد بعداً ودل قضاء فلسطين وسكن الشام»^(٧٢)، كان يقوم بعمله ضد أنواع من اليسوع كان يلابسها الربا ويذكر للناس حديثاً نبوياً يقول: «اللعب باللعب مثلاً يثل سواه يسواه وزناً يوزن بدأ يمد، فما زاد فهو ربا. والمنحة بالحنطة قهراً بفضير بدأ يمد فما زاد فهو ربا... مستكراً بثلثك بيع الذهب بأكثر من وزنه، فلمستدعاه معاوية وسأله عن هذا الحديث، فأكد له أنه سمعه من النبي «فقال معاوية اسكت من

(٧٠) السجدي، مروج الذهب وسنن الجوهري، ج ٢، ص ٢٩٦.

(٧١) انظر الفصل الثالث، الفقرة ٦.

(٧٢) الذهبي، تحف للرجع، ص ٤٢٢.

هذا الحديث لا تذكره. فقال له: بل، وإن رغم أنف معاوية ثم قام، فقال معاوية، بجملة الياسني المأثور: ما نجد شيئاً أبغض مما يعني وبين أصحاب محمد من الصفح منهم^(٧٣). غير أن عبيدة لم يتوقف بل واصل حملته وأخذ يطوف على السلع قرأى ذات مرة ابلاً يحمل الخمر لبعض النصارى «لأنه شجرة من السرق فقام إليها فلم يدعها راية إلا جرحها» ثم أخذ يمشي في السوق ويضد على أهل النخعة متاجرهم ليعود في المساء إلى المسجد ليرتقب بني أمية وشهر بعيوب الحكام^(٧٤)، فضاق معاوية به نوعاً فكتب إلى عثمان: «إن عبيدة قد أتد علي الشام وأعله، فلما أن يكف وإذا أن أخطي بينه وبين الشام، فكتب إليه أن رحل عبيدة حتى ترد إليه، فسيره إلى المدينة». فدخل على عثمان فلم تعجأه إلا وهو معه في الدار، فالتفت إليه فقال: «يا عبيدة ما لنا ولك؟ فقام عبيدة بين ظهري الناس فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول سبني أموركم يطوي رجال يعرفونكم ما تتكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى ولا تفعلوا بربكم^(٧٥)».

واشتهر أبو ذر الغضائري في هذا المجال فقد كان هو الآخر بالشام «ينكر على معاوية أشياء يفعلها». من جملة ذلك أن معاوية بنى داره «المضراء» فذهب إليه أبو ذر وقال له: «يا معاوية إن كانت هذه الدار من مال الله فهي الحيلة وإن كانت من مالك فهذا الإسراف... وكان أبو ذر يقول: والله لقد حدثت أعيال ما أمرتها، والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه، والله إنني لأرى حياءً يظفأ ويأطأ بها وصادقاً يكذب... فقال حبيب بن مسلمة لمعاوية إن أبا ذر يضد عليك الشام^(٧٦) فدارك أعله إن كانت لكم به حاجة. فكتب معاوية إلى عثمان فيه، فكتب عثمان إلى معاوية: أما بعد، فاحمل جنباً (وهذا اسم ابن ذر) إلى أهل أفلط مركب وأمره، فوجه معاوية من سار به الليل والنهار. فلما قدم أبو ذر المدينة جعل يقول (لعثمان): تستعمل الصبيان، ولحمي الحصى، وتقرّب الطلقاء فتقلد عثمان إلى الرينة، خارج المدينة، فلم يزل بها حتى مات^(٧٧).

ولم يكن احتجاج قسماه والمستضعفين من الصحابة للتشددين في «الحقبة» مقصوراً على الشام وحدها، بل لقد هم الأمصار كلها، وكان حظ المدينة، مقر الخليفة عثمان، أكبر، وقد أخذ ينمو ويتسع ليندمج في حركة المعارضة التي كانت قد أخذت تتبلور حول علي بن أبي طالب منذ زمن «الشورى» بل منذ مبيعة بني ساعدة. وكان هار بن ياسر من أبرز قسماه والمستضعفين الذين كان لهم دور كبير في حركة الاحتجاج ضد عثمان في المدينة، وفي مصر أيضاً. والواقع أن معارضة هذه الجماعة لعثمان ترجع إلى زمن «الشورى»، فقد سبق أن رأينا كلاً من هار بن ياسر والمقداد بن الأسود يحتجان بقوة على «انتخاب» عثمان بدلاً عن علي بن أبي طالب (الفصل الرابع فقرة ٤).

(٧٣) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، مخيب تاريخ دمشق الكبير، حذبه ورويه عبد القادر بدران، ط ٧، ج (بيروت: دار السيرة، ١٩٧٩)، ج ٧، ص ٢١٥.

(٧٤) نفس المرجع، ج ٧، ص ٢١٤.

(٧٥) الذهبي، نفس المرجع، ص ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٧٦) لاحظ كيف أن هذه الرواية تتفق مع رواية سيف بن عمر حول ابن ساء. انظر الفقرة السابقة.

(٧٧) أحمد بن يحيى بن جابر البلافري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد

المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٥٢.

ويبدو أن جماعة قدماء «المضعفين» من الصحابة كانوا قد تحلقوا حول علي بن أبي طالب منذ زمن النبي (ص) وأنهم كانوا يشكلون ما يمكن أن نطلق عليه «جماعة العقيدة» في الإسلام، أي أولئك الذين لم تكن أولادهم ولا أموالهم تشغلهم عن العبادة، فكانوا على رأس «المؤمنين الصادقين». وهناك حديث يروي عن النبي ورد فيه: «لمرت يحب أربعة لأن الله يحبهم: علي ولي قروسيلان والمقداد»^(٧٨)، هذا فضلاً عن أحاديث أخرى تروى في هؤلاء مجتمعين أو فرادى ومن أشهرها حديث يقول فيه النبي لعلي: «تلك الفئة اليافعة»^(٧٩) وآخر يقول فيه عن أبي ذر: «ما لفتك الغبراء ولا أظلت الخضراء صدق حجة من أبي ذر»^(٨٠). ومنها حلول الباحث أن يسقط من حساب ما عسى أن تكون الأجيال اللاحقة قد أضفته علي أبي ذر وعلم من أوصاف ونسبته إليهما من مواقف تجعل منهما رمزاً للتجرد وللصوت الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، فإنه سيجد نفسه في نهاية الأمر أمام شخصيتين كان لهما دور لا يمكن التقليل من أهميته في التشهير بظواهر الفنى والترف واستكثار «التبذير» الذي أحدثه عثمان، ولكن مع هذا الفارق، وهو أن أبا ذر كان مثلاً للرجل الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بمفرده بدون أن تكون لديه أهداف سياسية معينة، وكان له أسلوبه الخاص في الاعتراض على أصحاب السلطة، ولكن دون أن يبلغ به الأمر إلى القيام بنوع ما من المعارضة السياسية. لقد كان يرى أن الطاعة واجبة للحكام وجوب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وكان كثيراً ما يحدث بحديث يقول فيه: «إن رسول الله (ص) قال لي: اسمع وأطيع وإن كان عليك عبد حبشي جدد»^(٨١). ويقال أنه عندما أمره عثمان بالخروج إلى الريلة عتفاً خرج من عنده مبشياً وقال: «سأطيع ولو أمرني أن آتي عدن»^(٨٢).

وبالعكس من الطابع اللاسياسي الذي كان يميز اعتراضات أبي ذر، كانت معارضة عمار بن ياسر معارضة سياسية «واقعية»^(٨٣). لقد كان رجلاً حركياً صدامياً تنسب الروايات إليه دوراً رئيسياً في تحريك الثورة ضد عثمان. من ذلك ما تذكره مصادرنا التاريخية من «أنه اجتمع أناس من أصحاب النبي (ص) فكتبوا كتاباً ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله ومنه صاحبه... ثم تعاهد القوم ليدفنوا الكتاب في يد عثمان. وكان من حضر الكتاب عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود، وكانوا عشرة. فلما خرجوا بالكتاب ليضعوه إلى عثمان، والكتاب في يد عمار، جعلوا يتسللون عن عمار حتى بقي واحد، فمضى حتى جاء عثمان فاستأذن عليه فأنذنه له في يوم ثلث فدخل عليه وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية، فدخل إليه الكتاب فقرأه فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: نعم. قال: ومن كان معك؟ قال: كان معي نفر تفرغوا قرأاً منك. قال: من هم؟ قال: لا أخبرك بهم. قال: فلم اجترأت علي من بينهم؟ فقال مروان: يا أمير المؤمنين إن هذا المبد الأسود [= عمار] قد جراً عليك الناس، وأنت إن كنته تكلمت به من وراء. قال عثمان: اضربوه. فضربوه وضربه عثمان معهم حتى قذفوا بطنه، ففني عليه خبروه حتى

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٠٩ - ٤١٩.

(٧٩) نفس المرجع، ص ٥٧٧، ولين كثير، البداية والنهاية، ج ٤٧ ص ٢٢٢.

(٨٠) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٠٦.

(٨١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٩.

(٨٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤١١.

طرحوه على باب الدار. فأمرت به أم سلمة [زوج النبي (ص)] وكانت من بني مخزوم وعمار حليف هذه القبيلة [فدخل منزلها ونصب فيه بنو المخزومية] [المخزوميون] وكان حليفهم. فلما خرج عثمان لصلاة الظهر عرض له هشام بن الوليد بن المغيرة فقال: أما والله لئن ملت عمار من غريمه هذا لأقتل به رجلاً عطياً من بني لمية^(٨٣). ولعل هذه الحيلة التي كان يتمتع بها عمار، كحليف لبني مخزوم، هي التي جعلته يتصرف بهذا الشكل الصدامي. أما رفاقه الآخرون كالقديد الأسود فلم تكن لهم مثل هذه الحيلة إذ كانوا بدون «قبيلة».

وتشير المصادر بوضوح إلى دور عمار في التحريض على عثمان سواء في المدينة أو في مصر أو بالمشاركة في كتابة الرسائل إلى الأمصار، وكان هو وعمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة بمثابة «اللجنة العليا» المنسقة بين حركات الاحتجاج على عثمان، وكانوا على اتصال بكل من الثوار في «الأطراف» و «الرموز» في «المركز»: علي وطلحة والزبير. وعندما احتل الثوار المدينة وحاصروا عثمان طلب هذا الأخير من الصحابة أن يستعملوا نفوذهم لإقناع الثوار بالرجوع إلى مدنها مع وعد بتحقيق مطالبهم. فخرجوا وعمل رأسهم علي وامتنع عمار، وأرسل إليه عثمان سعد بن أبي وقاص يطلب منه الإنضمام إلى الصحابة فأصر على الامتناع قائلاً: «والله لا أردكم عنه»^(٨٤).

وبقي عمار في جنب علي بعد مقتل عثمان بواصل حملته على الأمويين، مشيداً بقتلة عثمان. لقد وقف يوماً في صفين يحرض على القتال، فقال: «انضروا معي عبد الله إلى قوم يزعمون أنهم يطلبون بدم ظالم، إنما قتله الصالحون المنكرون للعدوان بالأحسان... والله ما أظنهم يطلبون بدم ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحلوها واستمروها... إن القوم لم يكن لهم ساجدة في الإسلام يستحقون بها الطاعة والولاية، فخذعوا أتباعهم بأن قالوا: قتل إمامنا مظلوماً ليكونوا بذلك جبابرة ملوكاً»^(٨٥). وعندما طلب معاوية التحكيم وظهر من علي أنه يقبله، قام عمار فقال: «يا أمير المؤمنين، أما والله لقد أخرجها إليك معاوية ببضاه، من أثر بها ملك ومن أنكرها ملك. ما لك يا أبا الحسن؟ شككتنا في ديننا ودمعتنا على أعقابنا بعد مائة ألف قتلا منا ومنهم. ألا كان هذا قبل السيف؟ وقبل طلحة والزبير وعائشة؟...»^(٨٦).

وقتل عمار في صفين وهو يشدو: «نحن خيرناكم على تزييله فاليوم نصرناكم على ثوابه»، كما ذكرنا في مستهل هذه الفقرة.

فعلاً كان عمار يقاتل على «التأويل»، تأويل القرآن، بل تأويل الدين كله. لقد كان يصدر هو ورفاقه عن هيال ووعي تشكلاً، كما ذكرنا قبل، في المرحلة المبكرة من الدعوة

(٨٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٢)، ج ١، ص ٣٣.

(٨٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥٧ - ٦٥٨.

(٨٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٥٠٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ١٥٧.

(٨٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٢٧.

المحمدية، مرحلة ما قبل الدولة، المرحلة التي كانت خلالها قريش تسومهم سوء العذاب والتي لم يكن أمامهم أثناءها غير الاعتصام بـ «القبيلة» وما تقلعه لهم من غير وأمثال عن القرون الماضية وأوصاف ومشاهد عن يوم الحساب والقيامة. ومع أن عثمان قد عاش المرحلة الملكية كما عاشها غيره فإن موقعه كأحد «رجال الدولة» الموليين لها، زمن النبي وكأحد المستشارين الكبار زمن أبي بكر وعمر جعله يمارس نوعاً آخر من «التأويل». وإذا جاز لنا أن نستعمل العبارات الشائعة في عصرنا أمكن القول إن عملاً كان يفكر بـ «منطق الثورة» - ثورة الإسلام على الأصنام وللأمر من قريش والمترفين... - بينما كان عثمان يفكر بـ «منطق الدولة» هو معاوية ومن على شاكلتهما، وهو منطق يجد مرجعيته ومصاديقه - على الأقل في نظرهما - في الدين نفسه: في نصوصه وفي سيرة النبي وبكر وعمر. والمعطيات التالية تقدم لنا نموذجاً من هذا النمط من «التأويل» المغاير لتأويل غيره وأبي ذر وأصحابها، والذي كان له هو الآخر ولا يزال مكان في التاريخ الإسلامي، فالتأويلان معاً يشكلان إذن عنصرين من العناصر المؤسسة للمقل السياسي في الإسلام.

- عندما استقبل معاوية الأشخاص الذين كانوا يطعنون في عثمان وعياله زمن سعيد بن العاص والذين أحدثوا «فتنة» بسبب قول هذا الأخير: «إنما السواد بستان قريش»، وكان عثمان قد أمر بنفيهم إلى الشام، مخاطبهم معاوية بمنطق «القبيلة» كما بينا قبل (الفصل الخامس الفقرة (٤)) ولكنه عاد، وهو يعرف أنهم من القراء المتمسكين بالدين فخاطبهم بمنطق آخر يستند إلى مرجعية دينية، إلى سيرة النبي وأبي بكر وعمر، فقال لهم: «إني عهد عليكم، إن رسول الله (ص) كان معصوماً فولاني وأدخلني في أسرته ثم استخلف أبو بكر رضي الله عنه فولاني ثم استخلف عمر فولاني ثم استخلف عثمان فولاني، فلم أكل لأحد منهم ولم يولني إلا وهو راض عني. وإنما طلب رسول الله (ص) للأعمال [= الوظائف] أهل الجزاء من المسلمين والفتاة [= الكفاءة والمقدرة] ولم يطلب لها أهل الاجتهاد [= في الدين] والجهل بها والخطأ بها [= الأعمال الإدارية]. وإن الله ذو سطوات ونفحات يكره من مكر به، فلا تعرضوا لأمر وأنتم تعلمون من أنفسكم غير ما تظهرون»^(٨٧).

وعندما أخذ أبو ذر الفخاري يهاجم كنز الذهب والفضة مستنداً على الآية: «... والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقوها في سبيل الله فبشرهم بمذاب اليوم» (التوبة ٣٤) استدعاه معاوية وناقشه في الموضوع وقال له إن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب، فرد عليه أبو ذر بقوله: «إنها نزلت فينا وفيهم»^(٨٨). والحق أن سياق الآية يحتمل التأويلين معاً. فالآية بنصها الكامل تقول: «يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقوها في سبيل الله فبشرهم بمذاب اليوم». وقد اختلف المفسرون في هذه الآية فمنهم من قال إنها نزلت في الجميع، أهل الكتاب والمسلمين على السواء، ومنهم من قال إنها في أهل الكتاب خاصة، ومنهم من قال إن آية الكثرة نسختها آية الزكاة، ويورد هؤلاء في هذا المعنى حديثاً نبوياً يقول: «ما أذى زكاته فليس بكثر»... كما

(٨٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٨٨) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ١٦٦.

يوردون نصاً عاتلاً منسوباً إلى عمر بن الخطاب . وينتهي الزنجشري بعد ذكر هذه الاختلافات إلى القول : «لقد كان كثير من الصحابة كعبد الرحمان بن عوف وطلحة بن عبيد الله وعبيد الله رضي الله عنهم يقتنون الأموال ويصرفون فيها وما عليهم أحد من أمرض عن القية، لأن الأهراس اختيار للأفضل والأفضل في الورع والزهد، والاختاء مباح موسع لا يثم صاحبه»^(٨٩).

- وعندما كثرت الانتقادات على عثمان ذهب إلى المسجد وخطب في الناس قائلاً: «ما بعد، فإن لكل شيء آفة ولكل أمر علة، وإن آفة هذه الأمة وعلة هذه النعمة حيايون طمانون يرونكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، يقولون لكم ويقولون... لا فقد، والله، عبت على بما أقرنتم لابن الخطاب بماله. ولكنكم يرحله وضربكم بيده وتسمعون بلسانه فتكتم له على ما أحييتكم لو كرهتم. ولنت لكم وأوطأت لكم كفي وكلفت يدي ولستى حنكم فاجترأتم على... ألا قبا تحقدون من حنكم؟ والله ما نصرت لي بلوغ ما كان يبلغ من كان قبل ومن لم تكونوا تحقدون عليه. فضل فضل من ماله فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً»^(٩٠).

- وكانوا قد انتقدوه في أشياء معينة أهمها أنه استعمل «الأحداث» (صغار السن مثل عبد الله بن عامر الذي جعله عاملًا على البصرة وعمره خمس وعشرون سنة) فرد عليهم بأن ذلك تم بطلب من أهل البلد من جهة وأن رسول الله (ص) من جهة أخرى كان قد عين أسامة، وهو شاب حل وأمس جيش كان فيه كبار الصحابة مثل أبي بكر وعمر، وقد تكلم الناس في ذلك فرد النبي عليهم وأقر أسامة. كما أنه ولي على مكة عتاب بن أسيد وهو ابن عشرين سنة^(٩١). وسمع أنهم يأخذون عليه أنه يفضل لقاربه فبعين العمال والولاة منهم فد دعا ناساً من الصحابة فيهم عبد فقال لهم: «إني سألكم وأحب أن تصدقوني: نشدكم الله أتعلمون أن رسول الله (ص) كان يؤثر قريشاً حل سائر الناس ويؤثر بني حاتم حل سائر قريش؟ فسكتوا، فقال: لو أن يدي مطبق الجنة لأعطيتها بني أمية حتى يمدحوها»^(٩٢). وأخذوا عليه كونه أعطى ابن أبي سرح خمس غنائم أفريقية فرد عليهم: «إني إنما نفاه خمس ما أفاء الله عليه من الخمس» (الذي يمت إلى المركز: له ولرسوله وللمدي القري...)، فكان مائة ألف، وقد أخذ مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فرددته عليهم وليس ذلك لهم»^(٩٣).

- وعندما طلب منه الثوار أن يعزل عياله ويولي عليهم ومن لا يهم في دعائهم وأموالهم رد عليهم قائلاً: «ما أراي إذن في شيء إن كنت أتمتع من هوهم وأمزل من كرمهم، الأمر إذن أمرهم». قالوا: «والله لننمّلن لو لنمزلن لو لننظن، فنظر في ثمنك أودع»، فأبى عليهم وقال: «لم أكن لأعطي سراً إلا مريته الله وفي رواية أخرى قال: والله لأن أتمتع فتضرب عني أحب إلي من أن أعطي قبيها»

(٨٩) ابن القاسم جاز الله محمد بن عمر الزنجشري، للكشاف عن حقائق التنزيل وهيون الأقوال في وجوه التأويل، ٤ ج (بيروت: دار الفطية، [د.ت.])، ج ٢، ص ١٨٧.
(٩٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٥ - ٦٤٦.
(٩١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧٨.
(٩٢) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧٨، والذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٣٢.
(٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥١.

قصدته الله وأترك أمة محمد (ص) يفعلوا بعضها على بعض»^(٩٤).

نحن إذن أمام «تأويل» مخالف، نجد هو الآخر مرجعيته في سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر، مرجعية تعطي الاعتبار لـ «منطق الدولة». والدولة يومئذ لم تكن تتناقض مع «العقيدة» (وهل تتناقض أو تتعارض معها اليوم، في أقطارنا العربية خاصة؟). وإذن فلم تكن وجهة نظر أبي ذر الغفاري وعلماء يأسر وأمثالها تمثل وحدها الإسلام، ولا كانت وجهة نظر أبي بكر وعمر ولا وجهة نظر عثمان تمثل وحدها الإسلام... كل تلك اجتهادات وأنواع من التأويل تجد كلها مرجعيتها ومصادقيتها، بصورة أو بأخرى، في القرآن أو في السنة، وفي سلوكهم هم أنفسهم كصحابة، كـ «سيرة السلف الصالح».

وبعد، لعل القارئ يلاحظ نوعاً من «الانفصال» أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وإن المعطيات التي قدمنا، سواء منها تلك التي ربطناها بظاهرة ادعاء النبوة زمن الردة أو تلك التي أدرجناها في إطار «الفتنة»، لا تكشف عن دور واضح ومحدد لـ «العقيدة» في هذين الحدين التاريخيين الهامين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذي نتحدث عنه عصر الخلفاء الراشدين، كان عصر انتقال: الانتقال من الوثنية إلى التوحيد، من «التنزيل» إلى «التأويل»، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شيء كان «مفتوحاً»: لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية، إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: «أنتم أحرى بشؤون دينكم» مع استلزام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل.

(٩٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤.

القِسْمُ الثَّانِي
تَحْلِيَاتُ

الفصل السابع

دولة "الملك السياسي"

- ١ -

هناك حديث نبوي مشهور ترويه المصادر السنية بكثرة ونصه : «الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً بعد ذلك». قال الراوي : «استك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم استك خلافة علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين، قال : فوجدتها ثلاثين سنة»^(١). وهناك من يرى أنه «إنما كملت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي، فإنه نزل عن الخلافة لمبارة في ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين وذلك كمال ثلاثين سنة من موت رسول الله (ص)، فإنه توفي في ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة»^(٢). وهذه الإضافة لها معنى، ففضلاً عن أنها تدقق الحساب فهي تدخل مدة خلافة الحسن بن علي على قصرها (خمس أشهر ونيف) وعدم تحملوزها الكوفة وناسيتها. وهذا اعتراف بها كـ «خلافة» وإخراجها من «الملك» لأن «الملك» الذي تبا به النبي في الحديث المذكور قد بدأ مع عام ثلاثين سنة، أي مع معلوية.

ومع أن صيغة هذا الحديث تجعل منه وصفاً نقدياً لتطور الحكم في الإسلام من الخلافة القائمة على «الشورى» إلى الملك المقتسم على القوة والعلبة، فإن المعنى السياسي الذي أراد أهل السنة - أو بعضهم على الأقل - تقريره من خلال هذا الحديث ليس مما يدخل في مقام الدم، كما يتبادر للذهن لأول مرة، بل هم يريدون من خلاله وبواسطته إضفاء الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاءوا بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. ومع أن هذا الحديث من الأحاديث

(١) ذكره: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، الإيكة عن أصوله الفيلة (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص ٢٥٩، والحديث رواه ابن حنبل في مسنده، ج ٤، ص ١٨٥.

(٢) أبو الفداء للحفظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ٨، ص ١٧.

التي يسهل الشك فيها - وكثير من الفقهاء والمحدثين يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحاديث ضعيفة أو موضوعة - فإن من الخير للاقتداء حقاً أن نجد بعض المصادر السنية لا تكفي بقبول هذا الحديث، كحديث يقرر واقعاً حصل، بل إنها تدرجه في إطار «دلائل النبوة»، متخذة منه دليلاً من الأدلة التي تثبت نبوة محمد (ص) باعتباره أن فيه أخباراً بالغيب، وهو تحول الخلافة إلى ملك بعد ثلاثين سنة، وقد تحقق - وإذن فهـ «الملك العضوض» الذي أقامه معاوية بكتسب شرعيته الدينية؛ ليس فقط من «البيعة» التي كانت به «الاجماع» حتى سمي عام توليته وتنازل الحسن له به «عام الجماعة»، بل أيضاً من كونه جاء تصديقاً لما سبق أن أخبر به النبي (ص).

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، بقطع النظر عن صحة أو عدم صحة هذا الحديث، هو التالي: لماذا تحاول بعض المصادر السنية، وبحرص، إثبات شرعية «الملك» الذي أقامه معاوية، بالرغم من أنها تجمع على أنه كان وانحرافاً عن «الخلافه» كما كانت زمن الراشدين؟

قد يقول قائل: إن ذلك يمثل الايديولوجيا الرسمية لدولة معاوية والدولة السنية عموماً، وإن أهل السنة إنما قالوا بذلك في مواجهة الشيعة والخوارج الذين لم يعترفوا بشرعية حكم معاوية ولا حكم الذين جاءوا بعده (فضلاً عن أن الخوارج يطعنون في السنوات الست الأخيرة من خلافة عثمان وفي خلافة علي بعد التحكيم، كما تطعن «الرافضة» من الشيعة في خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان). وقد يمترض معترض فيقول: وإذا لم نعتز بالشريعة للحكم الذي أقامه معاوية والذين جاءوا من بعده إلى اليوم، وقد كان من غلط واحد، فهل سنحكم بعدم الشرعية على الحكم في الإسلام منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم؟ ولماذا سيقتضي بعد ذلك؟

المواقع أن هذه التساؤلات والاعتراضات واردة كلها. ولكن هناك في الحقيقة ما هو أهم من ذلك. فالضمير الذي ينظر إلى: «ملك معاوية، أولاً وقبل كل شيء»، بوصفه البديل الذي جاء ليضع حداً للفتنة التي كانت تهدد وجود الأمة ككل، بل وجود الإسلام كدين، والتي اشتعلت في السنين الأخيرة من عهد عثمان لتطور إلى حرب أهلية دموية قاسية، بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى أولاً، ثم بين علي ومعاوية ثانياً. ومن هذه الزاوية يبدو «ملك معاوية كـ «انتفاضة» كسجاوز لوضعية مضخمة تهدد الاسلام ودولته بالانقراض.

والحق أن الإنسان إذا نظر بموضوعية إلى ما حدث، فإنه لا بد أن يرى في «ملك معاوية تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها. لقد كان التأسيس الأول على يد النبي (ص) على أثر الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال قراره الصارم بمحاربة أهل الردة وعدم التنازل لهم عن أي مظهر من مظاهر الاسلام كدين ودولة. وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللادولة، فجاء «ملك معاوية لينهي هذه الحرب ويعيد تأسيس الدولة.

والذي يقرأ المؤلفات السنية بتدبير وإيمان يشعر بأن هناك بين مطورها إحساساً بالالتزام لآراء معلومة، لا لأنه كان أفضل من علي بن أبي طالب، بل لأنه برهن، لو برهنت الأحداث، على أنه كان أفضل منه، إذ استطاع انقاذ دولة الإسلام من الاغتيال التام، بل إنه جند شبابها باستتافه الفتوحات... الخ. وإذا كان عطف المؤلفات السنية على علي بن أبي طالب كبيراً وعميقاً، ليس فقط لأنه ابن عم النبي (ص) وزوج ابنته، بل أيضاً لسلوكه المستقيم وخلقته الإسلامية النادرة المثال، فإن «الحقل السياسي» عند أهل السنة عموماً لا يعني امتصاصه وتأمله من التردد الذي طبع سلوكه السياسي، خصوصاً زمن الفتنة وحين التحكيم. وقد يكفي كمثال على ذلك ما قاله الحسن البصري عميد «أهل السنة والجماعة» عن علي بن أبي طالب وقبوله التحكيم، قال: «لم يزل أمير المؤمنين علي ربه لله يصرف النصر ويساعد الظفر حتى حكم. فلم تحكم والحق معك؟ ألا تخفي قوماً، رأيت على الخنزير^(١)، ومع ذلك فالضمير السني لا يتردد في «الاعتذار» لعلي ولغيره من الصحابة الذين تركوا الأمور تتطور إلى تلك الحالة من القوضى التي نجم عنها مقتل عثمان وما تلاه من حروب أهلية^(٢). ومهما يكن فقد تعامل أهل السنة مع النتيجة التي أسفر عنها الصراع بين علي ومعاوية على أساس المبدأ القائل: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون». ومن هنا نظروا إلى «ملك» معاوية من الجوانب الإيجابية فيه: فلقد استطاع معاوية أن يلم وشمل المسلمين، وأن يهيئ دولة قوية وأكثر من ذلك. «كان حليماً وفوراً رئيساً سدياً في الناس كريماً عادلاً شجاعاً^(٣)». ومن دون شك فإن الحقل السياسي السني عندما يلمح معاوية بهذا الشكل إنما يفعل ذلك قياساً مع بعض الملوك والحكام الذين جاءوا بعده وليس قياساً على سلوك أبي بكر وحزبه. ومما له دلالة في هذا الصدد أن الحديث الذي ذكرناه في مستهل هذه الفقرة ترويه المصادر السنية أيضاً بالصيغة التالية. قال النبي (ص): «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وعلافة، ثم كائن ملكاً مطروحاً ثم كائن عشواً وجبرة وفساداً في الأرض، يستحلون الحرير والقز والجور ويعدون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل^(٤)».

هل نعمل هنا على واحدة الاختيار لمعاوية؟

الواقع أن مثل هذه الشواغل بعيدة عن حقل تفكيرنا. نحن ننظر إلى الماضي كما كان، لا من منظور «ليس في الامكان أبدع مما كان» ولا من منطلق «ما كان ينبغي أن يكون». إن موضوعنا يفرض علينا أن ننظر إلى الأحداث التاريخية من المنظور الذي يلتزم عندنا ومضامينها. وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولاً وقبل كل شيء، فإننا منبعد أن «ملك» معاوية كان فضلاً «دولة السياسة» في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم. ونحن عندما نصنف «ملك» معاوية بأنه «دولة السياسة»

(١) أبو العباس محمد بن يزيد اللبدي، الكامل (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٢٧، ج ٢، ص ١٣٦.

(٢) انظر نموذجاً من هذه الاعتقادات لعلي والصليبي في: ابن كثير، نفس المرجع، ج ٧، ص ٢٠٦.

(٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢١.

(٤) نفس المرجع، ج ٨، ص ٢١.

فلما لا نقصد بذلك تلك المظاهر التي عرف بها سلوك معاوية، من الذم والجلد والقدرة على المفاوضة وما يعرف بـ «شعرة معاوية»، فإن هذه المظاهر، على أهميتها وإيجازيتها من الناحية السياسية، تبقى مما ينتمي إلى السلوك الشخصي وليس إلى بنية الدولة. إننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي عنك وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـ «المجال السياسي»^(٧). إن هذا لا يعني، بصورة من الصور أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة القبيلة إلى دولة «الطائفة المستتيرة» (أو المستبد العادل بتعبير زعماء النهضة العربية الحديثة)، دع عنك «دولة المؤسسات» على النمط الأوروبي المعاصر، وإنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة (القبيلة والفتنة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد وبقيت «الفتنة» تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل، وكان لـ «العقيدة» دورها كمنظاء إيديولوجي، كما سنرى بعد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة سيصبح مع «ملك» معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة، كما سنرى في الفقرات التالية.

- ٢ -

يقول ابن العربي الفقيه الأندلسي الملكي المتشدد: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم العلوية والرعوية هم الجند، فطرد النظام. وكان العوام القواد فريداً والأمراء فريداً آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة ونظافته السابغ، فصار العلوية فريداً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فعارضت الأمور»^(٨). ينطوي هذا النص على ملاحظة ذكية تعبر أبلغ تعبير عن جوهر التحول الذي حصل في بنية الدولة والمجتمع في الإسلام، وذلك بالانتقال من «الخلافة» إلى «الملك». وإذا نحن أردنا أن نعبّر عن مضمون هذا التحول بتوظيف المصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر قلنا: إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص يمارس فيه السياسة كسياسة، ولكن دائماً ضمن فعل المحددات الثلاثة.

كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع: أمراء هم قواد الجيش وعمل رأسهم أمير المؤمنين وهو بمثابة القائد العام ورئيس الأركان، من جهة، وقبائل مجتدة، جميعها تقريباً، من جهة أخرى. وبما أن هذه الفتوحات كانت جهاداً من أجل نشر الدين الجديد فلقد كان الأمراء / القادة العسكريون رجال دين في نفس الوقت، فلم يكن الفتح لذاته بل من أجل الدين ونشره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالجند كانوا هم الرعية، لأن الجندي لم يكن يقاتل بوصفه فرداً من فرقة عسكرية تنتمي إلى جيش يتميز بلباسه ونظام

(٧) انظر للتدخل العلم لهذا الكتاب.

(٨) ذكره: أبو عبد الله بن الأرقم، بنائع تلك في طابع الملك، تحقيق وتعليق علي سامي النشار،

٢ ج، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٢٩١.

حياته عن المدنيين بل كان الجندي فرداً في قبيلة مجتعة ككل، كانت مجتعة «مدينة» يقوم بالغزو.

في مثل هذا المجتمع لا يمكن أن تمارس السياسة كسياسة، لا في قمة الحرم الاجتماعي ولا في قاعدته. بقي القمة كان الأمراء عليها في نفس الوقت (أي رجال دعوة دينية، من أمير المؤمنين إلى أمراء الجيوش وعمل الصدقات...) لقد كانوا جميعاً يمارسون السلطة من أجل الدين وباسمه، منه يستمدون الشرعية وفيه يلتصقون بالحكم والتوجيه. فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وخدمة له. أما في «القاعدة» التي كانت تتألف أساساً من قبائل بدوية حديثة العهد بالاسلام جنحت بصورة جماعية ونحت إمرة زعمائها، كما بينا قبل، فلم تكن تتوفر على مجال يمكن أن تمارس فيه السياسة بمعزل، بل ولا حتى باستقلال نسبي، عن الدين. لقد كان الدين والسياسة يمارسان معاً في «القبيلة»، بواسطة ومن أجلها. وهذا الاندماج بين الأمراء والعلماء، بين الدين والسياسة، في القمة، وبين الرعية والجنود في القاعدة، جعل «النظام» في المجتمع مطرداً، في القمة كلمة الدين هي العليا، وفي القاعدة الكلمة لـ «القبيلة» وحدها، وقد كانت جنساً ورعية في آن واحد. وبعبارة أخرى كانت دولة الخلفاء بدون «مجال سياسي»، لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية)، كانت دولة الخلفاء امتداداً مباشراً لدولة الدعوة، دولة «التزليل»، وعندما انتقلت من «الغزوات» المحدودة إلى حروب حقيقية، حروب الردة أولاً ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف، وبدأ «التزليل».

لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية. لقد كان انتصار معاوية على علي يمثل، حسب تعبيره، هو انتصاراً لـ «أهل الجهاد».. والقضاء في الأعمال والوظائف وعلى أهل الاجتهاد، وأهل «بها». وباصطلاحنا الخاص لقد انتصرت «القبيلة» على «العقيدة»: في القمة انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر (بوصفها رمزين) وفي القاعدة انتصرت «قرية» على «البنية». وهكذا حكم معاوية باسم «القبيلة» وليس باسم «العقيدة» فأنفصل في شخصه «الأمير» عن «العالم»، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار «الأمراء» فريقاً و «العلماء» فريقاً آخر. هذا في القمة، أما القاعدة التي كانت تؤطرها «القبيلة» فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش، ومعسكر «المرب» (من اليمن وريضة) وعلى رأسه علي، وبينهما أفراد وجماعات فررت اعتزال الفتنة. ويلتصق معاوية بصلوات القبائل التي قتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها «الجنود»، وقد بلغ تعدادهم ستين ألفاً، أما المجموعات التي قتلت ضده فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معتزلة، أصبحت «رعية». وهكذا انقسمت «القاعدة» بدورها إلى جند ورعية.

هذا التطور الهام، بل التحول الجذري، الذي عرفه المجتمع العربي الاسلامي ودولته مع معاوية لم يحصل مرة واحدة ولا بصورة عفوية تلقائية، بل لقد كان محصلة لجملة من التحولات ولعدد من العوامل. وحينما هنا أن نتعرف بشيء من التفصيل على هذه وتلك.

أ- إذا نحن نظرنا إلى هذا التطور من الزاوية السياسية للمحض، أي من حيث كونه نتيجة «قرار سياسي» اتخذته معاوية نفسه، فإننا نجد أن عملية الفصل التي تمت على مستوى القمة بين «الأمراء» و«العلماء» كانت نتيجة اختيار اختاره معاوية يوعي حينها أهلن بكل وضوح عن الأسس الذي قام عليه حكمه وعن عزمه على مواصلة السير في نفس الاتجاه. لقد قلم المدينة في أول السنة الأولى من ولايته (عام الجماعة ٤١هـ)، وأهل المدينة يمثلون يومئذ المرجعية الدينية (مدينة الرسول والصحابة... الخ) وألقى فيها خطاباً وضع فيه النقاط فوق الحروف دون موازية ولا لبس. قال الرازي: «قدم معاوية المدينة عام الجماعة تلفه رجال فرش فقالوا: والحمد لله الذي أعز نصرنا وأعل كعبك»، فوافقه ما رد عليهم بشي، حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، فلي والله ما وليتها بحجة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالستكم بسيفي هذا محاللة. ولقد رخصت لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة [= أبي بكر] ولادتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفاراً شديداً، ولادتها مثل ثياب عثمان [وفي رواية أخرى: ثياب علي، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: سواكلة حنة ومشربة جملة. فإن لم تجدوني خيركم فلي خير لكم ولاية. والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستضي به الظلال بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أنف رخصت قدمي. وإن لم تجدوني أقوم بحكمكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن لناكم مني خير فاقبلوه فإن السبل إذا زاد عنى، وإذا قل الخى، وإياكم والفتنة فإنها تعدد المعيشة وتكثر التهمة». ثم نزل...»^(٩).

واضح أننا هنا أمام «خطاب» جديد تماماً يبدئن «قطيعة»^(١٠) على مستوى الخطاب السياسي، مع ما كان سائداً من قبل. لقد كان الشعار السائد من قبل هو: «العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر». فحول هذا الشعار، بل الشرط، دار النقاش بين «أهل الشورى» يوم كانوا يصعد اختيار واحد منهم خليفة يخلف عمر بن الخطاب. لقد رفض علي بن أبي طالب أن يلتزم لعبد الرحمن بن عوف الذي تولى إدارة الشورى بخير العمل بكتاب الله وسنة نبيه، ورأى أن سيرة أبي بكر لا تلزمه بينما قبل عثمان الشرط كما هو، فبايعه عبد الرحمن بن عوف وتبعه الناس^(١١). وعندما قامت الثورة على عثمان كان أكبر مأخذ عليه تمسك به الثوار، وقد لأمه عليه جميع الصحابة تقريباً، هو أنه لم يلتزم في السير بالناس سيرة أبي بكر وعمر. وبالجملة كان «الاعتداء بسيرة أبي بكر وعمر» ملازماً له «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولم يكن أحد يستطيع الدعوة لأمر ما دون إعلان الالتزام بهذا الشعار كاملاً، ولم

(٩) أحمد بن محمد بن عبد ربه، طهفة الغريد، تحقيق محمد سعيد المريان، ج ٨، ج ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

(١٠) تكرر القول إتنا تستعمل لفظ «القطيعة» لا بالمعنى اللغوي الخارج الذي يفيد الجفاء والحادوة... الخ، بل بالمعنى الاستيمولوجي المعاصر الذي مقصوده أن اللاحق من المعارف والتطبيقات غير مبني على السابق ولا تابع له بل هو يتصل به ويتفرع على مرجعية جديدة ويترك أنقى أخرى جديدة كذلك. هذا المعنى لا يحمل أي تقويم معياري أخلاقي بل هو نوع من التعبير عن التطور الحاصل تصيراً موضوعياً.

(١١) انظر الفصل الرابع، فقرة ٤.

يكن أحد يستطيع معارضة أمر من الأمور دون ربط ذلك بـ «الخروج عن سنة أبي بكر وعمر».

أما مع معاوية فإننا أمام خطاب آخر جديد تماماً. خطاب لا يعلن، وربما لا يضم كذلك، الاعراض عن «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولكنه يقرر بصراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر ولا حتى بـ «سنة عثمان»، لا لأنه يطمح في هذه أو تلك بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به^(١٢). ولهذا تجده يقترح «عقداً» آخر جديداً، عقداً «سياسياً»، يقوم على «المنفعة»، على «المواكلة الحسنة والمشاركة الجميلة»، أي على «المشاركة»، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها: «المنفعة». ليس هذا وحسب، بل إن معاوية يلتزم في هذا «العقد السياسي» بأن تكون ممارسته للسلطة قائمة على نوع من «الليبرالية»: أنه يسمح بحرية الكلام ولا يضيقه في شيء أن يتكلم المخالفون عليه أو المعارضون لسياسته بما قد ينفس عليهم، فهو يجعل «دبر أذنه» وتحت قدمه ذلك النوع من الكلام الذي «يستغني به» قتاله. إنه لا يلتفت إليه، بل يترفع عن الرد عليه، وبالتالي فهو يلتزم بأن: «لا أحل السيف على من لا سيف له». وفي كل ذلك لا يدعي أنه سيتمكن من إرضائهم كل الرضى، بل يطلب منهم أن يتعاملوا معه بـ «واقعية» مثل واقعيته هو: «فإن لم تجدوني خيركم ظني خير لكم ولاية... وإن لم تجدوني أقوم بحكمكم كله فاقبلوا ما بطني».

ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى في هذا «العقد السياسي» الذي يقترحه معاوية على خصومه، بعد أن انتصر عليهم بالقوة، هو هذا النوع من «الليبرالية»، على مستوى حرية التعبير، الذي التزم به معاوية: لقد كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على ضوئه الخلفاء الأمويون صموماً، يقوم على ما يلي: قولوا ما شئتم ولن أتعدخل إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل. وقد عبر معاوية عن ذلك عندما «أغلظ له رجل فعلم منه: فليل له: الخلم عن هذا قال: إني لا أتعول بين الناس وبين أنفسهم ما لم يحولوا بيتا وبين سلطنته^(١٣). ولذلك كان يستقبل خصومه السياسيين من علويين وغيرهم ويستمع إلى نقدهم الذي كان يكتفي أحياناً طابع الهجوم المقصود. ومع ذلك كان يصرفهم بملوء بل ويجزل لهم العطاء. لم يكن يرغب في القطيعة مع أحد بل بالعكس كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه. و«شجرة معاوية» مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً ولا أضع سني حيث يكتفي سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكتفي لساني، ولو أن بيني وبين الناس شجرة ما انقطعت. قبل وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا عدوها خلعتها وإذا خلوها مدعتها^(١٤).

(١٢) في النص الذي أورده ابن كثير عن عطية معاوية أنه قال بعد أن صرح بأن نفسه تنفر من الإعتداء بسيرة أبي بكر وعمر وعثمان: «ومن يخلو على أعمالهم هيئات أن يدرك فضلهم أحد من بعدهم». ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣٥.

(١٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الديلمي بن قتيبة، حيون الأخبار، ج ٢ في ٢ (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٩.

(١٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٩.

والمرويات عن معاوية، من أقوال وأفعال تشير إلى الطابع «السياسي» لحكمه، هي من الكثرة والمتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في مجلتها ويعتبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموماً من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع «كلام» ونقاش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولايتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها بـ «كلام» مضاد، فربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعا بها السلطة بإرادة الله وسابق علمه، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك أيديولوجيا جديدة («عقيدة») اتخذوا منها خطاً لسلوكهم، مما فسح المجال، في إطار «الليبرالية» الموروثة من «سياسة معاوية»، لقيام أيديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الاسم فعلاً، كما سنرى في فصل لاحق.

عل أنه إذا كان لـ «العقد السياسي» الذي اقترحه معاوية وطبقه بصورة واسعة، عل الأقل في مجال «المواكلة» والاشراك في «الغنيمة» (= العطاء السياسي) والتعامل مع الخصوم السالكين مسلك المعارضة السلمية بهذا النوع من «الليبرالية» قد فتح الباب أمام قيام «مجال سياسي» تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة «الكلام»، أي السجل الأيديولوجي، فإنه لا معاوية ولا خلفاؤه من بعده استغنوا عن «القبيلة». نعم لقد مارسوا فيها «السياسة» كما سنرى ولكنهم لم يعملوا عل تجاوزها. والمجال السياسي لا يستحق هذا الاسم إلا إذا كان هناك اختراق لـ «القبيلة». وقد حصل ذلك فعلاً، ومنذ عهد معاوية، ولكن لا من طرف هو بل من طرف خصومه. ومن هنا المعامل الثاني في انبثاق المجال السياسي في الدولة الأموية.

ب - بالرغم من أن الذين ثاروا على هشام قد فعلوا ذلك في إطار «القبيلة» (حرب الجنوب ضد عرب الشمال، وبيعة ضد مضر. انظر الفصل الرابع، الفقرة ٧) فإن كونهم من قبائل ويعلون مختلفة ومتنافسة قد اضطرهم إلى البحث عن رابطة أعلى من رابطة «القبيلة». وبما أن المعارضة للأمويين، وبالتالي لـ «قرش» كان رمزها هو علي بن أبي طالب، وبما أن هذا الأخير قد نشأ منذ صباه في بيت النبي (ص) وكان من أوائل المسلمين ثم صار زوجاً لابنته فضلاً عن كونه ابن عمه، فقد جعلوا من هذه العلاقة قرابة «روحية» تتجاوز النسب وتسمو عليه. ومن هنا شكل الارتباط بعلي، أي التشيع له، أول مظهر من مظاهر اختراق «القبيلة». وإذا أضفنا إلى هذا ذلك الدور الذي قام به أصحاب علي من «السابقين الأولين»، خاصة المستضعفين منهم كعمار وأبي ذر والمقداد... الخ في خلق ثيل من المعارضة يتمركز باسم «العقيدة» (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) - وجعل المعاملين فيه من «أقراء» الذين كان معظمهم من «اللامتدين» (= خارج القبيلة: موالي، حلفاء...) - ولأخذنا بعين الاعتبار كذلك الدور الذي بدأت تلعبه فكرة «الوصية» التي نشرتها الشيعة، إذا جمعنا بين هذه المعطيات كلها أحركنا كيف أن «القبيلة» كانت تعرض لاختراق جذبي، خاصة في معسكر علي بن أبي طالب، سواء في حياته أو بعده وقاته. لقد تحول هذا المعسكر، مع اتصال معاوية إلى «رعية». وهكذا يمكن القول إنه ينشأ بقيت «القبيلة» تمارس مقولها كاملاً

على مستوى «الأشراف» ورجال الدولة، وبالتالي في المجتمع السياسي، فإن مفعولها في صفوف الرعية، وفي المجتمع المدني بصفة عامة - كما كان في تلك الوقت وكما استحدثت عنه بعد قليل - كان قد أخذ ينفذ بدرجة كبيرة. وهذا جعل المعارضة السياسية للأمويين تلون بالوان هذا المجتمع المدني الناشئ والمتوسع، وتحرك في إطار مجال سياسي في طور التشوهد بدلاً من التحرك في إطار «القبيلة».

ج - ومع أن الحوارج الذين وصفهم علي بن أبي طالب بأنهم «أعاريب بكر ونميم» كانوا واقعين تحت مفعول «القبيلة» إلى حد بعيد فإن شعارهم الشهير «لا حكم إلا لله» كان في الحقيقة أكبر تحدٍّ لـ «القبيلة» منذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية. لقد فتح هذا الشعار باب المناقشة وأسمأ في أسس الحكم بصورة لم يسبق لها مثيل. ذلك لأنه مع هذا الشعار طرحت مسألة الحكم طرحاً جديداً تماماً، فلم يعد محصوراً في إطار المفاضلة بين علي ومعاوية، سواء على مستوى القبيلة أو مستوى العقيدة، بل لقد نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحيطها مبدأ «الأئمة من قريش» إلى مجال النقاش السياسي / الديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام.

وسبب أخذ هذا الشعار، شعار «لا حكم إلا لله»، مضمونه السياسي والعمل عندما سبحت هؤلاء «الحوارج» من الرجوع مع علي إلى الكوفة عاصمته وتجهون، بدلاً من ذلك، إلى مكان يسمى «حروراء» حيث نزلوا يتداولون في مصير حركتهم. وقد انتهى بهم الأمر إلى أن اتفقوا على أن: «لمير القتال ثبت بن ربيعة النخعي وليه الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري». والأمر شوري بعد الفتح. والبيعة لله عز وجل. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١٥) ولم يمر إلا وقت قصير، جرت خيلاله بينهم وبين علي سجالات ومفاوضات انتهت بالفشل، حتى ذهبوا بحركتهم إلى غايتها، إلى مبايعة أحد كبارهم بالخلافة هو: عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي. وهكذا فكما استلوا من قبل إمارة القتال إلى رجل من قديم وإمارة الصلاة إلى رجل من بكر (ربيعة) عما هم يستندون إمرة المؤمنين، أو الخلافة إلى رجل يهي. وهكذا ظهر الحوارج كتحالف «لا قبلي» ضد قريش «القبيلة». وكان لا بد لهم لتبرير هذا «الخروج» عن قريش من إقرار مبدأ آخر يتجاوز مبدأ «الأئمة من قريش» فقالوا في البداية: الخلافة حق لكل عربي حر. وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل، حراً كان أو عبداً^(١٦).

وهكذا أثار الحوارج بمواقفهم تلك مسائل لم تكن قد أثبتت من قبل. إن شعار «لا حكم إلا لله» قد صار يحمل مضموناً آخر عندما ترجع إلى الشعار «الأمر شورى والبيعة لله عز

(١٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ١٠٨.
(١٦) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ق ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١١٦.

وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم إلى مبدأ «الخلافة لكل مسلم عاقل»، وهو المضمون الذي انتقل بمسألة الحكم من إطار «القبيلة» إلى مستوى «العقيدة»، وبذلك حدث نوع من التعالي بالسياسة لم يحدث حتى في مناقشات الصحابة خلال مؤتمر سقيفة بني ساعدة، حيث طفت حجج «القبيلة» على الحجج الأخرى (المفصل الرابع). وهذا النوع من التعالي بالسياسة سيؤدي بدوره إلى تسييس المتعالي، إلى طرح قضايا العقيدة، قضايا الكفر والإيمان والجنة والنار مطرحاً جديداً توطئه خلفيات سياسية كما سنرى بعد.

هناك إلى جانب هذا الدور المباشر، الذي قام به الخوارج في حفز الناس على التفكير في أساس الحكم من وجهة نظر الإسلام، وفي إعطاء القضايا الدينية مضموناً سياسياً، دور آخر غير مباشر لا يقل أهمية. يتعلق الأمر هذه المرة بذلك الضغط العسكري الذي مارسوه على الدولة الأموية من قيامها إلى سقوطها. وهو ضغط كان يهدد كياناتها، الشيء الذي دفعها إلى مهادنة القوى الأخرى التي فضلت ممارسة الحرب بواسطة السياسة، مهادنة وصلت في كثير من الأحيان إلى حد الاسترقاق. وهذه مسألة يجب أن نوليها كامل الاعتبار. فد «الليبرالية» النسبية التي طبعت سلوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين الفكري والديني والسياسي، لم تكن راجعة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دشن به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضاً من أجل حصر حركة الخوارج في إطارها الضيق، سواء على الصعيد «القبيلة» أو على مستوى «العقيدة». ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منها التنفيس الضروري والذي لا بد منه لـ «الحبيد» النخبة الدينية والفكرية حتى لا تنخرط في «الثورة الدائمة» التي أشعلها الخوارج ويقفوا مخلصين لها إلى آخر أيامهم، التي كانت هي نفسها آخر أيام الأمويين. وبطبيعة الحال لم يكن يتردد الأمويون، بمن فيهم معاوية، في الفتك بأفراد هذه النخبة الدينية والفكرية إذا هم انتقلوا بمعارضتهم من «القول» إلى «العمل» أو ظهر من سلوكهم ما يهدد بذلك، كما فعل معاوية بحجر بن عدي وجماعته الذين أصروا على لعن معاوية في المساجد، رداً على لعن الأمويين لعلي بن أبي طالب والذين تطورت معارضتهم إلى صدام مباشر مع زياد عامل معاوية على الكوفة فاشهد عليهم سبعين رجلاً شهدوا بأن حجر بن عدي الكندي «علع الطاعة وفرق الجماعة ولمن الخليفة ودها إلى الحرب والفتنة وجمع إليه الجوع بدموعهم إلى نكت البهجة وطلع أمير المؤمنين معاوية». وقد بحث بهم زياد إلى معاوية الذي أعلمهم منهم سبعة^(١٧).

د لا بد من الإشارة هنا، ونحن بصدد استعراض العوامل التي ساعدت على انبثاق ذلك المجال السياسي لأول مرة في دولة الإسلام، إلى دور أولئك الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان ووقفوا موقفاً محايداً في الصراع بين علي وعصومته. وفي هذا الصدد تذكر مصادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة اعتزلوا الفتنة زمن عثمان، ولا يبيع علي تحالف عن بيعته عدد منهم على رأسهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وجماعة من قريش حرب بعضهم إلى مكة^(١٨).

(١٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٢.

(١٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٩٨، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٢٧.

وتجميع المصادر على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص وعمر بن مسleme وأخريين تأخروا مدة عن بيعة علي. وعندهما أراد هذا الأخير الخروج لقتال طلحة والزبير امتنعوا من السير معه أو معهم. تقول الروايات إن طلحة والزبير طلبا من ابن عمر الخروج معها فامتنع وقال: «إني امرؤ من أهل المدينة فإني مجتمعوا على التبرؤ من أبيهم وإن اجتمعوا على القعود أقعد»^(١٩). وعندهما أخذ علي يتهاى للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتأقلاوا، فبعث إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليه قائلا: «إنما لنا من أهل المدينة وقد دخلوا في هذا الأمر فدخلت معهم (البيعة)، فإن يخرجوا انخرج معهم وإن يبقوا أقعد»^(٢٠) واعتذر محمد بن مسleme بقوله إن النبي (ص) أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتتل فيها المسلمون^(٢١) ورد سعد على عمار بن ياسر الذي بعث علي إليه «بكلام قبيح»^(٢٢). وفي مصدر آخر أن جماعة من الصحابة وكتروا في المنازعة، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عندهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا: نركنناكم ولركم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدنا عليكم وأنتم تختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه. كلهم لغة وعندها مضطربون، فحين لا تنبأ منها ولا نعلمها ولا نشهد عليها، ونرجى أمرها إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم^(٢٣). ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصل «المرجئة» الذين ظهروا في العصر الأموي كحزب سياسي محلي يعرف بهذا الاسم^(٢٤). واستعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل عثمان على الكوفة وكان علي قد أمره عليها بطلب من الأشتر. كان علي قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعو أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهاى لقتال طلحة والزبير وقد وقف أبو موسى ضدهما ودعا الناس إلى التزام الحياد. وبينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري لخطب وقال: «أيها الناس أطيعوا فكونوا جركومة من جركومة العرب يابوي إليكم المظالم ويأسن فيكم الخلفاء. إنا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا. إن الفتنة إذا أثبتت شئت وإذا أثبتت بيت... شيعوا سيوفكم وقصدوا رماحكم وأرسلوا سهامكم وأطعموا أنواركم وألزموا بيوتكم. خلوا قريشاً. إنا أبوا إلا الخروج من دار الهجرة ولحق أهل العلم بالأمرة. نرتق ونحلب صرعها، فإن فعلت فلا تقصها سميت وإن أبت فعلت أنفسها سميت سمينا نهرين في أودعها، امتنعوني ولا تستندوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم ودينكم»^(٢٥). ومع أن «القبيلة» تظفر هذا

(١٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٢.

(٢٠) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٥.

(٢١) أبو محمد عبد الله بن مسلم النخعي، الإسماعيلية والبيانية، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥٢.

(٢٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢.

(٢٣) ابن عساکر، فكره: أحد أمته غير الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥).

ص ٣٧٩.

(٢٤) نفس المرجع. هنا يستعود لاحقاً إلى الكلام عن المرجئة وغيرهم.

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٩.

الموقف (قريش تقتل، فلنتركها وشأنها نحن الذين لسنا من قريش)، فإن في هذا النص عبارة توقف «العقيدة» في حمل الناس على الحياء: قريش فضلت «فراق أهل العلم بالإمرة». لقد فارق كل من الزبير وطلحة وعلي المدينة وأهلها، وهم «أهل العلم بالدين» وفضلوا الإمارة فجاءوا البصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال. وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي والتي انطلقنا منها في هذه الفقرة: ظاهرة انفصال الأمراء عن العلماء.

وقد تعززت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب علي السياسة نهائياً وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم الأمر إليه، واعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس (= الأطراف المتنازعة). وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقبائلوا نشغل بالعلم والعبادة... (٣٦).

ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الذي قام به رواية الحديث في حث الناس على اجتناب الانخراط في الصراع بين علي ومعاوية والتزام الحياء. وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. ففي نقاش بينه وبين الحسن بن علي وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتج عليه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن: «يا أبا موسى لم تبط الناس عنا فوافنا إلا الإصلاح ولا مثل لسير المؤمنين بخلاف منه علي شيء». فقال: صدقت يا بني أنت وأمي، ولكن المستشار مؤتمن. سمعت رسول الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة، القاصد فيها غير من القاصم، والقاصم غير من القاصي، والقاصي غير من القاصب» (٣٧). وقد أورد البخاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحدو فيها النبي (ص) من الفتن وأورد الحديث المذكور مروباً عن أبي هريرة. ومن الأحاديث التي تحت الناس على اعتزال الفتن والتي لا بد أن تكون قد راجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلاً قال: «خرجت بسلاحي ليلالي ففتن (بين علي ومعاوية) فاستقبلني أبو بكر فقال: لمن تريد؟ قلت: نصرته ابن عم رسول الله (ص). قال: قال رسول الله (ص) إذا نواجه المسلمين بسيفها فكلاهما في النار. قيل: فهذا القتل. فما بال الفتنة؟ قال: إنه لو لد قتل صاحب» (٣٨). وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع تلقي جميعاً في حث الناس على اعتزال الصراع. واعتزال الصراع معناه، من المنظور الذي نتحدث منه، اعتزال «القبيلة». واعتزال هذه الأخيرة يفسح المجال لرأي «الفرد» وبالتالي نشوء مجال تناقض فيه القضايا السياسية والدينية خارج إطار «القبيلة». إنه شكل من أشكال اختراقها.

هـ- ومن صفوف هؤلاء الذين اعتزلوا الفتن والذين فضلوا الامتناع بـ «العلم» مستلبور فئة «الفراء» والمحنثين والقصاص... الخ وهي فئة أخذت تبرز منذ عهد معاوية

(٢٦) أبو الحسن محمد بن أحمد اللطفي، التتبع والفرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة التي، بيروت: مكتبة الصارف، ١٩٦٨)، ص ٢٦. هذا وخيف اللطفي إلى نفس أملاء العبارة التالية: «قسموا بذلك معتزلة»، جاعلاً من منه الجماعة القوية الكلامية المشهورة بهذا الاسم. ويستعد إلى الموضوع لاحقاً.

(٢٧) الطبري، خمس الرجوع، ج ٢، ص ٢٦.

(٢٨) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: علم الكتب، [د.ت.ج.])، ج ٩، ص ٩٢.

كثرة اجتماعية تحظى باحترام الناس ويخصها الخليفة بالمطاء، وكان أعضاؤها يرتبطون قسماً بينهم بروابط المهنة (قراءة القرآن، التعليم، الوعظ، القصص... الخ) التي تعززها روابط المصلحة (عطاء الخليفة خاصة)، وهي روابط مستقلة عن إطار القبيلة. لقد استقطبت هذه الفئة عدداً من العلماء والأشراف والتحق بها عدد من اللوائي، إما رغبة في التعلم وإما بدافع المصلحة. ولقد كان لفئة «القراء» دور سياسي بارز في كثير من الأحداث، تناصر ثلثة هذا الفريق وتارة الفريق الآخر، صادرة في ذلك، لا عن مفعول «القبيلة» بل عن حوافز دينية أو اعتبارات مصلحة^(٢٩). لنضيف في هذا الإطار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال زمن معاوية وخلال العصر الأموي عموماً. إن ظاهرة «صار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر» كان لها مفعول إيجابي جداً في استقلال القراء والقضاة وأصحاب الفتيا. لقد دهم القضاء في عهد بني أمية بميزونين اثنين: الأول أن القاضي كان يحكم بما يوجب إليه اجتهاده، إذ لم تكن المذاهب الأربعة التي تفيد بها القضاة قد ظهرت بعد، فكان القاضي في هذا العصر يستنبط الحكم بنفسه من الكتاب والسنة أو الإجماع أو يجتهد في الحكم اجتهاداً. الثانية أن القضاء لم يكن متأثراً بالسياسة، إذ كان القضاة مستقلين في أحكامهم لا يتأثرون بمول الدولة الحاكمة وكانوا مطلقي التصرف وكلمتهم نافذة حتى على الولاة وعيال الخراج^(٣٠).

ومن الفئات الدينية التي ظهرت في العصر الأموي كقوة اجتماعية منفصلة عن إطار القبيلة، وكان لها دورها هي الأخرى في قيام مجال سياسي / ديني مستقل عن هذه الأخيرة، فئة العبادة والزهاد، بعضهم من الصحابة وبعضهم من التابعين. كان منهم من اتخذ مرجعيته الوحيدة القرآن والسنة فاتكبوا على العبادة مفضلين شطط العيش زاهدين في الدنيا وزينتها، فكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بفصوص الأنبياء وأخبار «الصالحين»، فكان منهم وعاظ وقصاص لعبوا دوراً هاماً في تشكيل خيال العامة، الديني والسياسي، خصوصاً وكان منهم من كان مستقلاً نوعاً ما عن الدولة، رغم محاولة هذه احتواء هذه الفئة، بل لقد كان منهم من مارس معارضة علنية تحت شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما فعل أبو ذر الغفاري وعبادة بن الصامت وأبو النرداء حين كان معلومة والياً لحثان على الشام، وقد ترك هؤلاء أنبياءاً وأشياء وأصلوا العمل بالطريقة نفسها^(٣١).

- ٤ -

على أن العوامل التي ذكرنا، من «سياسة معاوية» ودور الخوارج الفكري والعسكري ودور ممثلة الفتن من قراء وقضاة وقصاص وعباد وزهاد... الخ، ما كانت لتلعب تأثيرها الإيجابي في قيام مجال سياسي غاموس فيه «الحروب» ضد الأمويين بواسطة السياسة وتطرح على

(٢٩) صالح أحمد السلي، «تنظيرات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري» (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٢)، ص ٤٤.

(٣٠) حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام السياسي والديني والفناني والاجتماعي»، ط ١، ج ٦، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٣١) انظر تفاصيل وافية عن هؤلاء العبادة والزهاد في: حسين مطران، «الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي» (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦)، ص ١٠٩.

ساحته الفكرية قضايا ايديولوجية لا تتسع لها «القبيلة»، علقة، لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع «القبيلة» وتنهياً لتبرز كتيض لها، ذاتي وموضوعي. إنها «طبقة» الموالي التي تضخم حجمها بالفتوحات فأصبحت تشكل، منذ أن «صار الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر»، الأغلبية في صفوف هذا الفريق الآخر: الرعية.

كان اسم «الموالي» يطلق في العصر الأموي على جميع الذين أسلموا من غير العرب. ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كجند للفتح فإن ما بقي منها في المدينة أو في الكوفة والبصرة كانوا إما مجتدين أو «متقاعدين» في حكم المجتدين، فكانوا يمشون جميعاً، في إطار «القبيلة»، من «الغنمة»: عطاء وخراجاً. هكذا تضاعف عنصر الثروة مع خيال «القبيلة» ليكون الناتج سلوكاً أرسطراطياً/ قليلاً قوامه النظر باستملاء إلى هؤلاء «الموالي» الذين «جاءهم العرب بالإسلام لينقلوهم من الظلمات ويخرجوهم إلى النور».

نعم، كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار، ولكنهم، من الناحية الفعلية الواقعية، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواجز سياسية، ألحقت بعض المصادر في إبرازها وذكر أمثلة منها. ومع أن كثيراً مما يورد في هذا الإطار كان عبارة عن حالات «خاصة» وهي على العموم أشبه بوضعية الخدم في المنازل اليوم، خاصة الخدم «الأسويين» في الخليج، فإن الدلالة الاجتماعية لهذه «الحالات» تفرض نفسها فرضاً. من ذلك مثلاً أن رجال الأرسطراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي (وهل يفعلون اليوم؟) كما أن السلطة الأموية لم تكن تعينهم في مناصب القضاء - إلا نادراً - بله المناصب السياسية. وأكثر من ذلك سادت أنواع من السلوك الأرسطراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا على مستوى المعاملات الاجتماعية: «كانوا لا يكتبهم (عرب) بالكنى ولا يدعويهم إلا بالأسماء والألقاب ولا يمشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طمناً قاموا على رؤوسهم، وإن أطمعوا المولى لسند وضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يغضب على الناظر أنه ليس من العرب ولا يدمجونهم يمشون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب»^(٣١). يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الأرسطراطية القبلية العربية قدم رجلاً من الموالي يمشي به، ولما تعجب الناس من ذلك قال «لما أرميت أن لتوضع به بالصلابة خلفه». ويقال إنه كان «إذا مريت به جنزة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: وأقول: وإذا قالوا: عربي، قال: وأبطلناه». وإذا قالوا: مولى، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما شاء»^(٣٢). ولم يكن هذا السلوك الأرسطراطي خاصاً بزعهاء القبائل وحدهم بل لقد لوحظ أيضاً حتى عند من عرفوا بالزهد والتقوى. من ذلك ما يروى من أن أحد الزهاد قال لأحد الموالي «كثرة غناي مثلك»، وكان هذا المولى قد قال له قبل ذلك: «لا كثر لى لى لك» فلما سأل أحدهم ذلك الزاهد وقال له: «أبدع عليك وتدهو له؟» قال: «نعم، يكسبون طرقتنا ويغززون خلفنا ويحكون خيانتنا»^(٣٣).

(٣١) ابن عبد ربه، العقد الفرید، ج ٢، ص ٣٢٦.

(٣٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٦.

(٣٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٧.

كانت الارستقراطية القبلية زمن الامويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعلوها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: «إن الحق - يوجد - في الخياطة والمعلمين والفزاريين لأنها صناعات أهل الفقة». وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والفقه في الدين ليس مما يلقى به «القرشي»، وهو من «أشراف» القبيلة. كانوا يقولون: «ليس ينبغي لقرشي أن يسترق في شيء من العلم إلا علم الأخيار»، أخيار العرب وأيامهم وحكاياتهم. وكذلك كان الحال. فبينما كانت ارستقراطية «القبيلة» تعيش من «الغنيمة» وتجمع من الفقه والعطاء ثروات هائلة وتحيا حياة بذخ وترف كان الموالي محرومين من أي نصيب في «الغنيمة» حتى ولو شاركوا في الفتح جنوداً. لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن واليهوت والفلاحة والتعليم.

ويبدو أنهم أدركوا منذ وقت مبكر أن المجال الوحيد الذي كان بإمكانهم أن يكسبوا منه مرتبة اجتماعية محترمة، وبالتالي نوعاً خاصاً من «السلطة» هو ميدان «العلم». وهكذا اتكب كثير منهم على الفقه في الدين وجمع أخبار النبي وأصحابه. ولم يمر وقت حتى أصبح هؤلاء مبرزين في العلم خصوصاً بعد انقضاء جيل الصحابة. يذكر ياقوت الحموي في معجمه: «إنه لما مات العبدلة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلى الموال، ثم أخذ يستعرض فقهاء مكة واليمن واليهامة والبصرة والكوفة والشام وخراسان فوجدهم جميعاً من الموال، ولم يشذ عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال فقيهاها عربياً، وهو سعيد بن المسيب. وما حدث في ميدان الفقه حدث أيضاً في ميدان اللغة والأخبار والمغازي والتاريخ إذ كان جميع الذين اشتغلوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم، من الموال. وعندما هربت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالي، وقد كانوا هم المشتغلون فيها، على تعلم اللغة العربية وأدائها فكانوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية... الخ.

ولل جانب هذا التطور القومي الذي جسسه في صفوف الموالي الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة «وأخذوا العلم منهم» وصلحوا يثبونه في الجيل التالي، كان هناك تطور كمي حائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضابق الارستقراطية القبلية ويهددها. ففي الكوفة مثلاً كان الموالي من الكثرة بحيث إنهم أغلغوا يزاحمون «أشراف العرب» على المصنوف الأول في المساجد. وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب. فقد روي أن الموالي دخلوا بالمسجد المصنوف الأول ولما دخل علي بن أبي طالب لبصلي بالناس صاح رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً: «لقد غلبتنا هذه الحمراء [= الموال] على العرب منك يا أمير المؤمنين». وتحكي الرواية على لسان علي بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالي من القوة والغلبة فنسب إلى علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج وردة عليه بقوله: «من عذري من هؤلاء الضباطة [= الرجل المنبلط] يطلبون مني أن أبعد قوماً قريحاً لله. والله ليضربنكم على الدين عوداً كما ضربتموهم عليه بدءاً».

ذلك ما حدث بالفعل، فقد «خرجت عصاية من الموالي أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبي حارث بن كعب، وكانت أولى غزوة خرجت فيها الموالي [سنة ٤٣هـ] فبعث إليهم ألفية رجلاً من بجيلة فناداهم... يا معشر الأعاجم، هذه العرب [= الخوارج] قاتلتنا على الدين فما بالكُم قتلوه...» [١] سمعنا

قرأنا عجباً عليّ إلى الرشد فامنا به ولن تشرك بربنا أحداً وإن لله بعث نبينا للناس كافة ولم يزوه [= لم يجعله حكراً لأحد] . فغلظهم حتى قتلهم^(٣٥) . وعندها خرج ابن الأشعث وعبد الله بن الجارود على الحجاج أقبل هذا الأخير على الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم : « أنتم علوج وعجم وقراكم لولئكم . قرقهم وقض جمعهم كيف أحب وسيرهم كيف شاء ونقش صل بد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه »^(٣٦) .

أما في الشام نفسها، مركز الدولة، فقد بلغ عدد من الكثرة درجة أدخلت العرب على معلومة ففكر في قتل بعضهم، إذ يروى أنه « دعا الأحنف بن قيس وسمرة بن جندب - وهما من زعماء العرب - فقال : إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، ولواها قد طمعت على السلف، وكأنني أنظر إلى ربة منهم على العرب والبطالان . فقد رأيت أن تقتل شطراً ونوع شطراً لإقامة الأسوق وعبارة الطريق . فما ترون ؟ » فأجاب الأحنف بجواب يدل على مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع الجديد، المجتمع « القبيلة »، الذي صار يخترق من كل جانب بالولاء وغيره، وقال : « لرى أن نفسي لا تطيب : أخي لامي ونحالي وموالي . وقد شاركناهم وشاركونا في النسب »^(٣٧) . فعدل معاوية عن مشروعه . وإذا كان من الجائز الشك في أن يكون معاوية، وهو السياسي المحنك، قد فكر بجند في « قتل شطر من الموالين » فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه « الاستشارة » ليصل الخبر إلى الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجهاج طموحاتهم .

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان سنة ٥٠ هـ مع أنها كانت مركزاً للجيوش العربية المكلفة بالفتح شرقاً . وقد تكاثر عدد الموالي والأعاجم فيها بسرعة، موالي فارس وخراسان إضافة إلى الأجانب الذين كانوا يقصدونها للتجارة، إذ كانت كما هو معروف مركزاً تجارياً على درجة كبيرة من الأهمية . وقد أدى ذلك إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية فيها بالتنوع والتعدد فعرفت نوعاً من « الليبرالية » فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية مما سيمكس أثره على المستوى الأيديولوجي حيث متوقف هناك فكرة « الجبر » لتبرير السلوك « الإباحي » باعتباره أنه بدوره قضاء وقدر غامضاً مثلما ستروج هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن المبادات والفرائض الشرعية ليست جزءاً من ماهيتها، كما سترى ذلك في فصل لاحق .

وأما على الصعيد السياسي فمعروف أن البصرة كانت مركزاً للأحزاب والفرق وكانت فيها مراكز لتكوين الدعاة، بعضها علني في المساجد وبعضها سري في السرايب وبيوتات بعض النساء . ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث التي أشرنا إليها قبل . وقد قتل للوالي بأعداد كبيرة في صفوف الحوارج، إذ يقال إنه كان منهم في صفوف قطري بن الفجاعة، الشتر الحاربي الشهير من الأزارقة، نحو عشرة آلاف مقاتل . وعندهما تبعاً للمهلب بن أبي صفرة لقتلهم خطيب في جنده قائلاً :

(٣٥) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب الحنفي، تاريخ الحنفي، ٢ ج (بيروت : دار العراق للنشر، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٦٠ .

(٣٦) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٩ .

(٣٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ .

«إنكم قد عرفتم مذهب هؤلاء الخوارج وإنهم إن قدروا عليكم فتوكم في دينكم وسفكوا دماءكم... فالتزم بحد واحد، فإنما هم مهتكم وعيدكم. وعار عليكم وتقص في أحسابكم وأديانكم أن يظلمكم هؤلاء على فيكم ويظلموا حرمتكم»^(٣٨).

ومما يدل على مبلغ التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين، وبخاصة في البصرة، ما يروي من أن الحجاج والي العراق لعبد الملك بن مروان كتب من مقرر عمله بالكوفة إلى عامله بالبصرة يأمره بنفي الموالي النبطيين لأنهم حسب قوله «مفسدة للدين والدنيا»، فكتب إليه عامله: قد نفيت النبط إلا من قرأ منهم القرآن وتفق في الدين، فرد عليه الحجاج بقوله: «إنا قرأت كتابي هذا فذع من قبلك من الأطباء ونم بين أيديهم ليقفوا عروقك فإن وجدوا فيك مرقاً نبطياً قطعوه». ويقول بعض المؤرخين إنه كان يخشى أن ينضموا إلى الشيعة أو الخوارج^(٣٩).

ومن دون شك فإن بروز الموالي كقوة اجتماعية بحسب لها الأمويون حسابها ويخشون انضمامها إلى صفوف الخوارج الذين حملوا السلاح ضدّهم في «ثورة دائمة»، أو إلى الشيعة الذين لم يستسلموا ولم يستكينوا بل بقوا يقاتلون الحكم الأموي تارة جهراً وتارة سراً إلى أن تمكن العباسيون بالتحالف معهم من إسقاطه، لا شك أن بروز الموالي بهذه القوة قد دفع الأمويين إلى سلوك سياسة «ليبرالية» نسبياً مع من كان يكفي في معلنهم بالقول دون الفعل، متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية. وهكذا تشهد الحياة الاجتماعية والفكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية: فمن جهة سيزداد دور الموالي في الحياة العامة وسيواصلون اختراق «القبيلة» إما بالحلف والمروالة طلباً للمكانة الاجتماعية وإما بواسطة دورهم كـ «خبراء» في التجارة والصيرفة والأعمال الحرة. ومن جهة أخرى ستبرز فيهم نخبة في مجال الفكر والدين والسياسة، وسيلحق كثير من أعضائها ببلاط الخليفة وحاشية الأمراء وصلح الموظفين، وسيحاولون التأثير في سياسة الدولة. وهكذا سنرى مجموعة منهم يبرزون كـ «انتليجنسيا» للعصر كله: العصر الأموي. هؤلاء الذين جعلوا من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «المقيدة» ضدّاً على «القبيلة» وايدئولوجيتها، فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي يخاضه القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة، ولكن الطموحة، والتي كانت تتألف أساساً من الموالي، حركة تنويرية استطاعت بالفعل أن تخترق سياج القبيلة وتؤثر في جانب من أروستقراطيتها وتضطرب بعض زعماء القبائل من داخل التحالف القبلي الأموي ذاته، بل إنها استطاعت أكثر من ذلك، أن تفسح المجال لقيام تظاهرات ثورية، بعضها فشل وبعضها حققت نجاحاً ما بيننا استطاع فصيل منها أن ينفذ باسم «المقيدة» ثورة علانية على «القبيلة» ونظام حكمها: الثورة العباسية.

ومع ذلك كله، فلا يد من التأكيد على أن المجال السياسي الذي عرفه العصر الأموي

(٣٨) للبرد، الكامل، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣٩) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأديب ومحاورات الشعراء (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ج ١، ص ٢١٨.

والتي لنبتق بفعل تضافر العوامل التي ذكرنا وسمح بقيام الحركة التنويرية التي نوهنا بها هنا، وستمود إلى الحديث عنها بتفصيل في فصل لاحق، لا بد من القول إنه إذا كان هذا المجال السياسي مجالاً قد مورس فيه نوع من الضغط السياسي فإنه لم يكن في يوم من الأيام مجالاً يُصنع فيه القرار. لقد بقيت «القبيلة» هي صاحبة «الأمر» والدولة طوال العصر كله، بل لقد ازداد شأنها مع «وضع» سلاسل النسب للقبائل وإحياء الآداب العربية القديمة من شعر جاهلي وأخبار وأيام وقصص... الخ، مما عزز من حضور «القبيلة» في المخيال الاجتماعي الذي كان يحكم الرؤية في صفوف الأرستقراطية القبلية. غير أن «القبيلة» في هذا العصر كما في المصور الأخرى ليست سوى إطار تنظيمي «طبيعي» لا يقوم بدوره كمحدد في الممارسة السياسية والعقل السياسي إلا بتحريك من «القائمة» وبمحضور نوع ما من «العقيدة». وسيكون علينا أن نتعرف في الفقرة التالية على طبيعة الدور الذي كان لهذه المحددات الثلاثة، وذلك في حدود ما يسمح به المجال المخصص لها في هذا الفصل.

- ٥ -

أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة «القبيلة» في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون القدماء منهم والمحدثون. وما يهمنا نحن هنا ليس تتبع دور «القبيلة» في الأحداث السياسية التي عاشتها هذه الدولة منذ قيامها حتى سقوطها، فذلك ما تزخر به كتب التاريخ القديمة والحديثة. وهناك دراسات حديثة في هذا الموضوع أصبحت الآن مراجع كلاسيكية معتمدة^(٤٠). ما يهمنا أساساً، وموضوعنا «العقل السياسي العربي» هو بيان الدور الذي قامت به «القبيلة» كمحدد للممارسة السياسية في هذا العصر، بصورة إجمالية عامة، بعيداً عن الأحداث الجزئية. ولما كانت الدولة الأموية، كما بينا قبل، «دولة السياسة» فسيكون علينا أن نركز حديثنا على التماس الجواب للسؤال التالي: كيف مارس مفوضية والحلفاء الأمويون من بعده السياسة في «القبيلة»؟

ولربما كان من المفيد هنا تقرير الواقع الاجتماعي التاريخي التالي ابتداءً: لقد كانت بنية المجتمع والدولة في العصر الأموي بنية قبلية. هذا صحيح، ولكن فقط على مستوى الأسرة الحاكمة وأهل القبائل، الذين كانوا «الجند» التي قامت عليه دولتهم. أما «أهل القرى» وهم في الجملة السكان الأصليون في العراق وفارس وخراسان والشام ومصر والمغرب...

(٤٠) منها على سبيل المثال لا الحصر: يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة عبد الحادي أبو ريدة وحسين مؤنس، سلسلة «آل» كتاب، ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)؛ فان فلوطن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، تمريب حسن إبراهيم ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣)؛ لويس ماسينيون، خطط الكوفة، ترجمة علي الدين بن محمد المصمعي (صيدا: [د.ن.]، ١٩٤٦)؛ علي، التطيقات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري؛ إحسان النمر، العصبة القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار البعث العربية، ١٩٦٤)، ولانانس، دراسات حول خلافة سلوية، دراسات حول العصر الأموي (بالفرنسية).

الخ، وقد كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة، ومنهم كانت القوة المتجهة، فلم يكتفوا بدخولهم في عداد «القبيلة». وإذن فـ «القبيلة» في العصر الأموي لم تكن تؤطر سوى الفاتحين العرب، وهم وحدهم كانوا «أهل الدولة»، وعلمنة للياسة في «القبيلة» كانت تتم في صفوف هؤلاء وليس بغيرهم. وإذا نحن أردنا أن نجسم المسألة تجسياً قلنا: لقد كان هناك «جند»، هم الفاتحون العرب، أصبحت له دولة. فالدولة كانت دولة الجند ولم يكن الجند جند الدولة. هذا بينما كان الوضع في عصر الخلفاء الراشدين يختلف تماماً: كانت هناك دولة، هي دولة الدعوة التي أسسها النبي (ص) في المدينة وخلفه عليها الأربعة الراشدون، وكان هذه الدولة جيش يتألف في بداية الأمر من المتطوعين من المهاجرين والأنصار ثم منهم ومن قريش وغيرها من أسلم بعد فتح مكة إلى نهاية حروب الردة. وعندما جند عمر بن الخطاب القبائل للفتح كانت هذه القبائل جنداً لدولة المدينة. غير أن الثورة التي قامت ضد عثمان وانتهت بالحرب بين علي ومعاوية قد غيرت الوضع تماماً. إن مقتل عثمان كان بمثابة عقد وفاة لدولة المدينة التي كان لها «جيش»، والحرب بين علي ومعاوية كانت حرباً أهلية داخل جيش دولة المدينة، فانتصر فريق علي فريق وأقام الفريق المنتصر من هذا الجيش دولة. لم يكن من الممكن أن تبرز هذه الدولة كـ «دولة عسكرية» من نوع دولة بختنصر أو الاسكندر، لأن الجيش الذي أقام دولته زمن الأمويين لم يكن جيشاً محترفاً وإنما كان مجموعة من القبائل المجندة. والمشكلة السياسية الأولى في هذه الدولة/ الجيش كانت تتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن تثبيت الرئاسة والقيادة المدنية السياسية في هذا المجتمع القبلي/ العسكري؟

لقد أجاب معاوية عن هذا السؤال في خطبة له بالمدينة في السنة الأولى من ولايته، خطبة حدد فيها «الثوابت» التي ستقوم عليها سياسته. قال: «إني والله ما وليتها بمحبة منكم... ولكن جالستكم بسبني هذا مجالدة» والفرح عليهم، كما بينا قبل، مقدماً سياسياً قوامه «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة». إذن: أساس الحكم هو «المجالدة»، أما أسلوبه فهو: «المواكلة والمشاربة». تبقى مسألة الشرعية. فالدولة على أية حال هي دولة الإسلام، به قامت ومن أجله كانت، وبدونه تفقد مبرر وجودها. وبما أن دولة الإسلام هذه قد قامت على يد قريش هو النبي (ص)، وبما أن أصحابه من بعده قد حسموا الخلاف بينهم على أساس: «العرب لا تدن إلا لحدا الحى من قريش» فلقد كانت هناك شرعية تاريخية في دولة الإسلام إلى عهده. وقد أكد معاوية هذه الشرعية بحديث «الأئمة من قريش». ومع أننا قد أوردنا قبل نص هذا الحديث (الفصل الرابع، الفقرة ٢) فإن سياق الخطاب هذا يقتضي منا الاتيان من جديد بنص ذلك الحديث لنبين فيه ما لم يكن السياق الذي أوردناه فيه من قبل يسمح به. جاء في هذا الحديث ما يلي: «كان محمد بن جبير بن مطعم يجثت أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فنضب معاوية فقام ولقي على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحشون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله، فأولئك جهلكم، فليأكم والأمانى التي نضل أعطاه، فلي سمعت رسول الله (ص) يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعلوهم أحد إلا كبه الله على وجهه، ما أقبلوا الدين»^(٤١).

(٤١) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٥، ص ١٢.

ثلاثة ثوابت بقي عليها معاوية دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده: المجالدة، والمواكلة، والشرعية القرشية. وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه في هذه الفقرة: كيف مارس معاوية السياسة في «القبيلة»؟ هذا السؤال يجد جوابه في تفصيل القول في هذه الثوابت نفسها: لقد مارس الأمويون السياسة في «القبيلة» بالمجالدة والمواكلة والتمسك بالشرعية القرشية. ولما كانت «المواكلة» تدخل في باب «الغنيمة» فإننا سنترك الحديث عنها إلى الفقرة التي تلي هذه، لنبدأ إذن بالشرعية القرشية.

إذا نحن عدنا الآن إلى نص الحديث المذكور قبل وقرأناه على ضوء المعطيات التي أدرجناها في الفصل السابق والتي تخص اليمن وكندة وحديث «القحطاني»... الخ أمكننا أن نكتشف في روايته بعداً جديراً بالاعتبار هنا: كان الحديث يجري في المجالس - مجالس رجال الدولة وعبد الله بن عمرو بن العاص أحدهم - ويدور حول «القحطاني»: «سيكون ملك من قحطان». لماذا؟ هل لمجرد أن حديث «القحطاني» الذي أوردناه في الفصل السابق ينص على ذلك؟ ولكن هذا الحديث يربط ظهور القحطاني بقرب قيام الساعة، فهل كان عبد الله بن عمرو بن العاص يشعر بـ «قرب قيام الساعة»؟ يمكن أن نجيب بالإيجاب إذا فهمنا من «قيام الساعة» انتقال الدولة من قوم إلى قوم. ولقد كان هناك بالفعل، زمن معاوية، ما من شأنه أن يجعل عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره من رجال قريش على الشعور بقرب ظهور «القحطاني» المنتظر، وبالتالي انتقال الدولة إلى قومه أهل اليمن. ذلك أن معاوية كان قد أقام علاقة مصاهرة بينه وبين قبيلة كلب اليمنية، إذ تزوج منها زوجته التي أنجبت له ولده يزيد، وكان سعيد بن العاص أحد كبار رجال دولة معاوية قد أصهر إلى نفس القبيلة. والمصاهرة التي من هذا النوع مصاهرة سياسية قبل كل شيء. ليس هذا وحسب، بل لقد كان هناك حلف سياسي حقيقي بين معاوية وقبيلة كلب اليمنية هذه، وكانت أقوى القبائل بالشام، حلف ينص على شروط «منها أن يفرض لهم - معاوية - لثني رجل ألفين ألفين (عطاء سنوياً) وإن مات فلم ابنه أو ابن عمه مكانه وهل أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وحقد فمن رأيهم ومشورة»^(٤٢). فكانت النتيجة أن صارت قبيلة كلب اليمنية هذه صاحبة الدولة فظهر منها طموح إلى الاستئثار بالأمر والقضاء على المضربة. فبلغ معاوية يوماً أن أحد رجال اليمنية قال: «لست أن لا أوع بالشام أحداً من مضرب لمضرب حتى أخرج كل نزارى بالشام»^(٤٣).

لقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يعبر إذن عن مخاوف حقيقية عندما كان يحدث في المجالس أنه «سيكون ملك من قحطان». ولربما كان هذا الحديث رسالة إلى معاوية الذي فهمها حق الفهم، بل لتغل إليه وهي هو أيضاً تلك الخطورة التي أصبحت تشكلها القبائل اليمنية على ملك بني أمية فعمد إلى تذكير هذه القبائل بمضمون العقد الذي أبرمه معها والذي ينص كما رأينا على أن يكون الأمر بعده لابنه، تماماً مثلما عمل على تذكير أهل بيته

(٤٢) أبو الحسين علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٩٥.
(٤٣) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغني، ج ١٨، ص ٦٩.

الأمويين الذين لا يد أنهم قد تخوفوا مما أثار خوف عبد الله بن عمرو بن العاص، تذكيرهم بأن الخلافة «شرعاً» هي في قريش لا في غيرهم. ومن هنا يكون الحديث الذي روى عنه يضرب عصفورين بحجر واحد: فهو يضع حداً لـ «الأماني» التي تقبل أهلها، والخطاب هنا موجه إلى البيانية من جهة ويؤسس شرعية الحكم الأموي، من جهة أخرى، على ما ذكر أنه سمعه عن النبي من أنه قال «إن هذا الأمر في قريش...» وبذلك يكون قد عمل على تبديد مخاوفهم. وقد تعززت رواية معاوية هذه برواية عبد الله بن عمرو بن الخطاب الذي يروي عنه أنه قال: «فك النبي (ص) لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم التان»^(٤٤).

ولكي يعزز معاوية هذه الشرعية بما يجعل حداً لـ «الأماني» لدى أصحاب «القططاني»، وليبرهن لهم من وفائه لبند المقد الذي أبرمه معهم، حرك عامله على الكوفة المغيرة بن شعبة فجاءه ليقول له: «يا أمير المؤمنين قد علمت ما لقيت هذه الأمة من الفتنة والاختلاف وفي عتقك الموت، ولنا أضعاف إن حدث بك حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فاجعل للناس بمذك علماً يفرعون إليه، واجعل ذلك يزيد ابنك»^(٤٥). ثم نظم معاوية بعد ذلك اجتماعاً دعا إليه أهل الحبل والمقد في الأمصار وأمر أحد رجائه، الضحاك بن قيس الفهري، أن يكون أول المتكلمين في الاجتماع ليخاطب بما اقترحه المغيرة. وتكلم رؤساء الوفود، بعضهم وافق على تعيين يزيد بن معاوية ولياً للعهد وبعضهم عارض، واختتم معاوية الاجتماع بلهجة فيها تهديد، وانصرف الناس حاملين معهم الفكرة إلى بلدانهم، ثم كتب معاوية بها إلى عماله يطلب أخذ البيعة لابنه يزيد^(٤٦)، ثم ما لبث أن أعلن عن تعيين يزيد ولياً للعهد رسمياً، فسن بذلك سنة صار عليها الخلفاء الأمويون من بعده كجزء من محارمة السياسة في «القبيلة».

ولم يكتف معاوية بهذا الإجراء لقطع الطريق أمام «الأماني» القططانية. بل لقد عمد إلى تأكيد الشرعية القرشية بأسلوب آخر. لقد روج لفكرة تفوق العرب بتفوق قريش. فعندما وفد عليه وفد من العراقي وفيهم زعيم بني نعيم الأحنف بن قيس، أحد رجائها المشهورين، قال معاوية مخاطباً الوفد: «مرحباً بكم يا معشر العرب، أما والله لئن فرقت بينكم الدهوة [الدهوة إلى علي، والدهوة إلى معاوية] فقد جمعكم الرحمن. إن الله يحفظكم من الناس ليخلفنا منكم»^(٤٧). وقال في مناسبة أخرى: «إلا أن دروع هذا الحلي من قريش اخولتهم من العرب التشابكة لرحلهم تشابك الدرع الذي ان ذمبت حلقة من فرقت بين أربع. ولا تزال السيوف تكرر مذلة دم لحوم قريش ما بقيت دروعها معها وشدت نطانها عليها ولم تنك حلقة منها، فإذا خلعت عنها عن رقابها كانت السيوف جزاء»^(٤٨).

الشرعية لقريش، ليكن. ولكن لماذا بنو أمية دون غيرهم من قبائل قريش؟ لنستمع إلى معاوية يجيب عن هذا السؤال عندما ذهب إلى المدينة يريد اقناع عبد الله بن عباس وعبد

(٤٤) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٣.

(٤٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٥.

(٤٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٦٦، وابن عبد ربه، العقد المفرد، ج ٢، ص ١١٨.

(٤٧) أحمد زكي حقاوت، جبهة خطب العرب، ج ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٤٨) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٥.

الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر الذين كانوا قد استنصروا من مياومة يزيد ولياً للعهد، قال لهم: «لقد قلتم وقتلتم. وإنه ذهبت الآباء وبقيت الأبناء، فليبي أحب إلي من أبنائهم مع أن ليبي إن قتلتموه وجد مقالاً. وإنما كان هذا الأمر ليبي عبد مناف لأنهم لعل رسول الله، فلما مضى رسول الله (ص) ولي الناس أبا بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة، غير أنها سلوا يسيرة جميلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة. ولقد أخرجك الله يا ابن الزبير وأنت يا ابن عمر [= لأنها لبنا من بني عبد مناف]. فلما لبنا عمي هذان [عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر] فليسا بخارجين من شراري إن شاء الله^(٢٩). إنه منطلق «القبيلة»: «الأقرب فالأقرب». الخلافة ليست للعرب كلهم بل لقريش فقط، وليست لقريش كلهم بل لبني عبد مناف وحدهم وليست لبني عبد مناف كلهم بل لبني أمية خاصة. ولو سلطنا معاوية: لماذا بنو أمية وليس بنو هاشم؟ لأجاب بما سبق أن أجب به الأشر وجماعة يوم سيرهم إليه عثمان وهو عامل على الشام. لقد قال لهم يومذاك: «لما طلب رسول الله (ص) للأعمال أهل الجزاء من المسلمين والغناء، ولم يطلب غا أهل الاجتهاد، والجهل بها والضعف عنها»^(٣٠) (انظر الفصل السابق، الفقرة ٤). وقد برهن معاوية مرة أخرى على اتقان عملية ممارسة السياسة في «القبيلة»: فالخلافة في قريش، نعم ولكنها في أهل الجزاء... والغناء متهم، وهؤلاء هم بنو أمية. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: كانت عصبية العرب في قريش وكانت عصبية قريش في بني عبد مناف وكانت عصبية بني عبد مناف في بني أمية.

ولم يكتف معاوية بهذه «المجالد» النظرية التي تقع على مستوى الدعاية السياسية بل لقد عمد إلى تدابير عملية قمع بها الهادي الهياتية، تدابير أعادت التوازن إلى ميزان القوى داخل «القبيلة» ففرض عطاه لأربعة آلاف رجل من قيس المضربة المنافسة لكلب الهياتية صاحبة «الأماني». ثم اتبع ذلك بتدبير آخر أعاد به الاعتبار للمضربة على الهياتية فجعل يندب هذه للغزو في البحر، وهو مليء بالمخاطر والأهوال، بينما خصص قيساً للغزو في البر، حتى إذا شعرت الهياتية بالمهانة واشتكى شعرائها، عكس معاوية إلى استرضائها من جديد^(٣١).

تلك كانت طريقة «المجالد» التي اعتمدها معاوية كممارسة للسياسة في «القبيلة» وقد سار عليها الأمويون خلفاء وولاة. إنها سياسة «اللمب» على الصراع بين الهياتية والقيسية، هذا الصراع الذي كانوا يؤججونه عند الحاجة بوسائل مختلفة: المطاه والامتيازات، إثارة المنعرات، الشعراء... الخ. لقد فعلوا ذلك في المركز، الشام، وفعل ولائهم الشيء نفسه في الأطراف، في البصرة والكوفة، وفي خراسان بصورة خاصة، حيث نقلوا إلى هناك خسين ألفاً بعينهم من قبائل البصرة والكوفة جلهم من ربيعة ومضر لتضم إلى القبائل التي كانت مقيمة هناك، ثم أضافوا إليها جموعاً من القبائل اليمنية (الأزد بصورة خاصة) فلمندت سياسة ضرب القبائل بعضها ضد بعض إلى هناك فصار الصراع في خراسان كالصراع في الشام بين القيسية

(٢٩) ابن قتيبة، الإلمعة والسياسة، ج ١، ص ١٧٤.

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٣١) النصر، العصبية القبيلة وأثرها في الشعر الأموي، ص ٢٥٦.

والبيانية، مع إضافة طرف ثالث هو ربيعة التي كانت تحالف في الغالب مع البيانية ضد شقيقتها المضربة^(٥٢).

وعندما تبين أن هذا التخفيف من حجم القبائل العربية في البصرة والكوفة قد أدى إلى بروز والحمراء^(٥٣)، أي الموالي، كقوة اجتماعية ذات وزن، أمر معاوية بنقل أعداد منها إلى الشام فأبرزهم انطاكية والسواحل، وقد لجأ الحجاج إلى تدبير مماثل فيما بعد كما أشرنا في الفقرة السابقة. ونفس السياسة طبقها الولاة الأمويون في المغرب العربي^(٥٤). لقد كانت أكثرية العنصر العربي عند الفتح في شمال أفريقيا من البيانية، ثم وفدت جوع من قيس بعد ذلك فصار الصراع هناك، كما في الشام وخراسان بين القيسية والبيانية. وكان تطبيق هذه السياسة يتم بترحيل القبائل تارة وتغيير الولاة تارة أخرى. فإذا كانت البيانية في خراسان أو في شمال أفريقيا هي صاحبة النفوذ في وقت من الأوقات، والغالب ما يكون ذلك بسبب كون الموالي منها أو من حلفائها، عمد الخلفاء إلى عزله وتعيين آخر من قيس تكون مهمته الأولى كسر شوكة البيانية بالاعتماد على القيسية، وهكذا...

والصراع بين القيسية والبيانية في العصر الأموي كان يؤسسه ويؤججه عنصران رئيسيان: أحدهما ينتمي إلى «القبيلة»، أعني للمخيال القبلي، والثاني ينتمي إلى «الغنيمة». فعل الصيد الأول كانت هناك الثنائية المعروفة: عدنان / قحطان، عل الصعيد العام، وقيسية / يمانية، ربيعة / مضر على الصعيد الخاص. وكان هناك الأمل في «القحطاني» الذي كانت تغذيه ذكريات ملوك كندة التي خلدها لمرؤ القيس الكندي: «الأمير الطريده» و«الملك الضليل»، وكانت هناك أخبار «الكعبة البيانية» التي كانت تضاهي وتنافس في وقت من الأوقات «الكعبة الشامية». أضف إلى ذلك الشعراء الذين عرف الأمويون كيف يوظفونهم، لا لصالحهم وحسب، بل لإثارة البيانية على القيسية أو القيسية على البيانية، حسب الحاجة. ويجب أن لا ننسى أن الشعر الجاهلي وأيام العرب والأنساب وكل تراث «القبيلة» في الجاهلية والإسلام إنما بحث أو وضع في العصر الأموي، في الإطار نفسه: إطار ممارسة سياسة «المجالدة» في «القبيلة». غير أن للمخيال القبلي لا يكفي، فهو كـ «القبيلة» إطار نظري، وهو لا يتحرك ولا يتعب إلا بحافز «الغنيمة». ومن هنا العنصر المؤسس للصراع بين القيسية والبيانية، عنصر المصلحة المادية. وقد عرف الأمويون كيف يوظفون «المطاء» في تغيير ميزان القوى بين القيسية والبيانية لصالحهم: المطاء المادي كالحبات والمطاء السياسي كالوظائف المكسبة للجهلاء والجهلاء مفيد للمال كما يقول ابن خلدون. وهذا يتنقل بنا إلى الثابت الثالث من نوايت السياسة الأموية: المواكلة، والحديث عنها يقع كما قلنا في إطار «الغنيمة».

(٥٢) قيس المرجع.

(٥٣) عبد الحميد سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥).

اكتسبت واللواكلة الحسنة والمشارية الجميلة طابعاً سياسياً واضحاً زمن معاوية وتبعه في ذلك الخلفاء الأمويون من بعده. لقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وقد تمكنوا بواسطته من شل خصومهم وربطهم بهم، سواء كان هؤلاء الخصوم من الهاشميين أو من زعماء القبائل أو من الشعراء ورؤساء الحواريين. كان علي بن أبي طالب متشدداً في هذا المجال، مجال العطاء، إلى درجة أن أقرب الناس إليه لم يحتملوه فغادروه إلى معاوية الذي لم يتردد في الترحيب بهم واجزال العطاء لهم. من ذلك أن عقيل بن أبي طالب قدم علي أخيه علي بالكوفة فطلب منه أن يقضي عليه دينه وكان مقداره أربعين ألفاً، فأجابته علي: «ما هي عندي، ولكن أصبر حتى يخرج عطايتي فإنه أربعة آلاف (في السنة) فأدفع لك». فقال له عقيل: «بيت المال بيدك وانت تسوفي بمطالك» فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عنه دينه وزاده^(٥٦).

وبينما كان علي لا يزال يصارع معاوية حصل نزاع بين عامله في البصرة ابن عمه عبد الله بن عباس وبين أبي الأسود الدؤلي فكتب فيه هذا الأخير إلى علي يتهمه بالإتفاق على نفسه من بيت المال، فكتب علي إلى ابن عباس يطلب منه أن يخبره بما أخذ. فنفى ابن عباس أن يكون قد صرف شيئاً من بيت المال. فشدد علي الحثاق عليه فغضب وجمع ما في بيت مال البصرة ثم دعا أنواله فاجتمعت معه قيس كلها فحمل المال تحت حمايتهم وذهب به حتى وصل مكة واستقر بها^(٥٧). وقد صالح عبد الله بن عباس معاوية بعد ذلك مشروطاً بنفسه على الأموال التي أصابها فشرط له معاوية^(٥٨). وصالح معاوية الحسن بن علي وحمله على التنازل مقابل ما طلب من المال والعطاء له ولأهل بيته^(٥٩) فكان الذي طلب الحسن من معاوية أن يعطيه ما في بيت مال الكوفة ومبلغه خمسة آلاف ألف وخمسمائة دينار بغير من غرس^(٦٠). وأكثر من ذلك ضاعف معاوية عطاء الحسن والحسين ٢٠٠ مرة، إذ كان عطاؤهما من بيت المال خمسة آلاف درهم سنوياً فجعله معاوية مليون درهم، ورفع عطاء عبد الله بن عباس إلى هذا المستوى^(٦١).

ولم يكن معاوية يكتفي بالعطاء بل كان يفضي الطرف عما يأخذ خصومه بنو هاشم من بيت المال، بل لقد كان يسكت حتى عما كانوا يستولون عليه بطريقة أو بأخرى. من ذلك أن أبلاً كانت تحمل مالاً من اليمن إلى معاوية فاعترضها الحسين بن علي فأخذ ما كانت تحمله وكتب بذلك إلى معاوية قائلاً: «لما بعد فذل حيراً مرت بنا من اليمن تحمل مالاً وحلاً وعبراً وطياً إليك لتودعها خزائن دمشق...» ولما احتجت إليها فأعنتها والسلام، فما فعل معاوية شيئاً سوى أن

(٥٦) محمد بن علي بن طائفة المعروف بابن الطائفة، الفخري في الأندلس السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ٧٦.
(٥٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١١٥.
(٥٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.
(٥٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٨.
(٦٠) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٠٣.
(٦١) ذكره: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ٨٢.

أجابه برسالة يؤنبه فيها على لجوئه إلى مثل هذا التصرف^(٦٠). ويقال إن عبيد الله بن عباس تدخل لدى معاوية لصالح الحسين بن علي الذي كان قد أصابته ضائقة نتيجة حبس معاوية صلاته عنه، فيما كان من هذا الأخير إلا أن قال لخازنه «احمل إلى الحسين نصف ما نلك من قضة وذهب ودابة وأخبره أن شاطرته مالي»^(٦١). وأهدى معاوية إلى عبيد الله بن عباس في إحدى زيارته له وحفلاً كثيرة ومكافأة وآتية من ذهب وقضة^(٦٢).

واجتمع بنو هاشم يوماً لدى معاوية وأراد أن يذكرهم بمطلائه لهم فقال: «يا بني هاشم والله إن خير لي لكم لمسترح وإن ياتي لكم لمسترح، فلا يقطع خيري عنكم علة ولا يوحّد بلي دونكم مسألة. ولما نظرت في أمري ولمركم رأيت أمري مختلفاً. إنكم لترون أنكم أحق بما في يدي مني، وإذا أعطيتكم عطية فيها قضاء حقكم فكم أعطيتكم دون حقنا وقصر بنا عن قدرنا...»، فأجابه عبيد الله بن عباس: «والله ما منعنا شيئاً حتى سألناه ولا ضمت لنا شيئاً حتى قرعناه... ولولا حقنا في هذا المال لم يأتك منا زلزال»^(٦٣). واستعمل معاوية المال في إفساد أهل العراق على علي. واستعمل يزيد ابنه نفس الوسيلة لحمل أهل العراق على خذلان الحسين بعد أن طلبوه، واستعملها كذلك لكسب ولاء زعماء القبائل ووجهاء الناس، وسار الخلفاء الأمويون على ذلك فكان «العطاء السياسي» الوسيلة المفضلة لديهم لممارسة السياسة في «القبيلة»: لاسكات خصومهم وشل معارضتهم.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حاجة رؤساء بني هاشم والأشراف والوجهاء عموماً ورؤساء القبائل وضياعهم إلى مثل هذا العطاء السخي كان ضرورياً لهم للحفاظ على وجاهتهم ومكانتهم الاجتماعية. لقد كان الواحد منهم يحيل مئات، بل الآلاف، من العبيد والاماء والخدم والخدم والحشم، فضلاً عن العطاء للاتباع والأشباع وذوي القربى. كان لا بد أن يعطى كل سائل من عامة الناس ما سأل أو أكثر وإلا فقد المطلب منه وجاهته ومكانته. وكان الأمويون يدركون هذا ويعرفون أن تلك المبالغ المطاللة التي كانوا يعطونها للأشراف والرؤساء والوجهاء كانت توزع على الناس، وأن ذلك وسيلة من وسائل ضمان الاستقرار في البلاد. وكمثال على ذلك نشير إلى أن معاوية كان قد يمت بمائة ألف درهم إلى عائشة زوجة النبي (ص) ففرقت المبلغ كله بمجرد توصيلها به^(٦٤). ولما مات معاوية وفد عبيد الله بن جعفر بن أبي طالب على يزيد، فقال له هذا الأخير: «كم كان أمير المؤمنين معاوية بمطبك؟ قال: كان رحمه الله يعطيني ألف ألف. قال يزيد: قد زدنا لك لترحمك عليه ألف ألف. قال: بلي أنت وأمي. قال: ولله ألف ألف. قال: أما إنني لا أتوفا لأحد بمثل ذلك. فقبل يزيد: «أعطيت هذا المال العظيم [٣ ملايين درهم] رجلاً واحداً من مال المسلمين» فقال: «والله ما أعطيت إلا لجميع أهل المدينة»، ويقول

(٦٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣٢٧.

(٦١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٦٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٦٣) صفوت، جمهرة مخطوط العرب، ج ٢، ص ٥٧.

(٦٤) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمون، المذكرة المستوفية، تحقيق لمصطفى عيسى، ج ٢

(بيروت: معهد الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٠٢.

الراوي : «ثم وكل به من صحبه، وهو لا يعلم، لينظر ما يفعل في المال. فلما وصل الخليفة فارق جميع المال حتى احتاج بعد شهر إلى الدين»^(٦٥).

ولم يكن الهاشميون هم وحدهم الذين كان الأمويون يتصدقون عليهم هذه العطاءات السخية، بل لقد كانت تلك هي سياستهم مع رؤساء القبائل و«أشراف العرب» والوجهاء... الخ. إن إمساك جمهور الناس، سواء في القبائل أو في المدن والقرى أو في التنظيمات المهنية والدينية وغيرها كان يتم بإمساك رؤساء هذه الفئات بـ«العطاء». أما الجيش فقد كان يكلف مبالغ طائلة. ذلك أن معاوية ملك السياسة نفسها مع جيشه خلال حربه مع علي فزاد في إعطيات الجند الذي بلغ عدده ستين ألفاً، فكان يدفع عليهم سنين مليون درهم في العام. وإذا أضفنا إلى ذلك كل عطاءاته لرجال قومه وعطاءات هؤلاء ونفقاتهم الخاصة ونفقات الحروب مع الثائرين الذين لم يكن يخلو منهم الوقت في العصر الأموي أدركنا أية ميزانية كانت تصرف فيها دولة «العطاء»: دولة بني أمية.

فمن أين كانت تأتي هذه الأموال؟

موردان وحيدان للدولة الربعية في صدر الإسلام والعصر الأموي^(٦٦): الغنائم والخراج وما في معناه. وعندما تنقص الغنائم أو تتوقف بتوقف الفتوحات تصبح الزيادة في الخراج واللجوء إلى «الاستخراج» أمراً ضرورياً لتحقيق التوازن بين «الدخل» و«المخرج»، وإلا فالأزمة حتمية. كان توقف الفتوحات في النصف الثاني من خلافة عثمان من الأسباب الرئيسية للثورة التي قامت ضده. لأن توقف الفتوحات يعني توقف الغنائم وجود الخراج وبالتالي النقص النسبي أو المطلق في العطاء. ومع انحصار الأمويين كان عليهم أن يبادروا إلى جمع المال وضبط مولده والتدقيق في جبايته وإلا لما كانوا يستطيعون الصمود. إن دولة «القبيلة» تتوقف، أولاً وقبل كل شيء، على «الغنيمة». وهكذا كتب معاوية إلى عامله على الخراج في العراق أن «اجل إلى من مالاً ما استعين به». فكتب إليه ابن الخراج «عنه» يعلمه أن الدعايق (أصحاب الأراضي من الفرس الذين كانوا يتولون جمع الضرائب) أعلموه أنه كان لكسرى وال كسرى صواقي (حقولاً ومزارع خاصة بهم) فكتب إليه أن أخضع تلك الصواقي واستصرفها واضرب عليها السنين... فبلغت جبايته خمسين ألف درهم من أرض الكوفة وسوادها. وكتب إلى عبد الرحمان بن أبي بكره بطل تلك في أرض البصرة، وأمرهم أن يجمعوا إليه مديون النبروز والفرجان (التي كانت تقدم للفرس) فكان يحصل إليه في النبروز مائة في الفرجان عشرة آلاف^(٦٧). وكتب إلى زياد عامله على البصرة وما كان تحت إدارتها يأمره أن يصطفي له «الصقراء» و«البياض» (الذهب والفضة) من غنائم الفتوحات في خراسان^(٦٨).

(٦٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٦٦) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

١٩٧٠)، ص ٢٦٤.

(٦٧) الحقوي، تاريخ الحقوي، ج ٢، ص ١٥٨.

(٦٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢١٦.

وكان معاوية قد أقطع مصر لعمر بن العاص «طعمة شرطها عليه يوم يبعه»، وكان عمرو يستحوذ على جيابها من جزية وخراج. وعندما توفي بعد ستين وثلاثة أشهر من ولايته لها، على عهد معاوية، عمده هذا الأخير إلى الاستيلاء على ما تركه عمرو من الأموال بحجة أنها أموال المسلمين (= الدولة). واتخذ معاوية هذه الطريقة سنة فكان لا يموت عامل من عماله إلا شاطر ورثته في تركته^(٦٩)، وكان يقول إنه إنما يقتلي في ذلك بعمر بن الخطاب الذي كان يشاطر عماله كما ذكرنا (الفصل الخامس، الفقرة ٣). وسار الخلفاء الأمويون من بعده على هذه «السنة» فكانوا يحرقون تحقيقاتاً دقيقة مع عمالهم عند عزلهم أو اعتقالهم وكانوا يعذبون حتى يقرروا بأساه من أودعوا عندهم ويأثمهم وبعثهم ولهم ويردون إلى بيت المال ما سلبوه من الأموال، وهو ما يسمى بالاستخراج أو التكتيف^(٧٠). وكان الخلفاء الأمويون كثيراً ما يطلقون اليد لعمالهم لتحصيل المال حتى إذا اغتنى هؤلاء عزلوهم لسبب من الأسباب وأدخلوهم إلى دار «الاستخراج» للتحقيق معهم في أموالهم. وكانوا إذا أعوزهم المال باعوا الولاية لمن يدفع أكثر، وكان التسابق في هذا المجال أمراً «طبيعياً».

غير أن مثل هذه التدابير لم تكن تشكل سوى مورد اضافي استثنائي يصب في خزينة الخليفة لينفق منه عند الحاجة. أما المورد الأساسي لدبيت مال المسلمين (= مالية الدولة) فكان يتألف من الغنائم والجزية والخراج. ومع أن معاوية استأنف الفتوحات شرقاً إلى بلاد الهند وشمالاً إلى القسطنطينية وغرباً في شمال إفريقيا، فإن غنائم هذه الفتوحات لم تكن بالحجم الذي يغطي نفقات دولة «المعطاء السياسي» فضلاً عن نفقات الجند. ولذلك لجأ معاوية إلى ضبط الجباية والزيادة فيها فكتب إلى عامله على مصر «أن زد كل امرئ من الضبط فرباطاً» وكذلك فعل في الولايات الأخرى^(٧١). وإذا كانت الزيادة في الجزية تثير المشاكل في بعض الجهات لكون مقدارها قد نص عليه في «عهد النعمة» حين الصلح مع أهلها فإن مقدار الخراج لم يكن يخضع إلا لتقدير الخليفة وعماله المختصين، وكان يتراوح ما بين ٢٥ بالمائة و٥٠ بالمائة أو أكثر من المحصول، يدفع حيناً أو نقداً.

وإذا كان الأمويون زمن معاوية وإلى عهد عبد الملك بن مروان لم يزدوا زيادة كبيرة في مبلغ الخراج - أو على الأقل لا نحدثنا المصادر عن شيء من ذلك - فإنهم وأحفادهم بعض التمدد وقاموا بدور التسيب^(٧٢) ليحصلوا على أكبر حجم من ولادات الخراج. ومن التدابير التي اتخذوها في هذا الشأن استعمال الدهاقين - من الفرس - بسل الجباية من العرب الذين كانوا «يكسرون» الخراج. لقد فعل ذلك عبيد الله بن زياد في العراق ويرور هذا التعبير بقوله: «كنت إذا استعملت العربي يكثر الخراج لأن امرئ عشيرته أو طالب زوجته صدهم، وإن تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين يصر بالجباية وأوفر بالأمانة وأوفر بالطاعة منكم [= العرب] مع أني جملتكم

(٦٩) البخاري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١١١.

(٧٠) حسن، التنظيم الإسلامية، ص ٢٤١.

(٧١) نفس المرجع، ص ٢٥٦.

(٧٢) عبد العزيز الدوري، طبعة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩).

أمنه عليهم لئلا يظلموا أحدًا^(٧٣). وعمل هذه التدابير ضمن الأمويون دخلًا من الخراج كان يفي بمصاريفهم وعطاءاتهم في العقود الأولى من عصرهم. فقد لرتفع خراج السواد بالعراق من ١٢٠ مليون درهم سنة ٢٠هـ زمن عمر بن الخطاب إلى ١٢٥ مليون درهم في أيام عبيد الله بن زياد سنة ٦٢هـ ليصل إلى ١٨٨ مليون درهم زمن الحجاج سنة ٨٥هـ. وبلغ خراج الشام في نفس الفترة مليوناً و ٧٠٠ ألف دينار (١٧٠ مليون درهم)^(٧٤)، هذا عدا الولايات الأخرى.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن الدولة في ذلك الوقت لم يكن لها ما للدول الحديثة من الموظفين الذين يتلقون أحياناً هالماً من الميزانية ولا كانت تقوم بالخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة وتشغيل... الخ ولا كانت لها مشاريع تنمية، أدركنا كيف أن العطاء بمختلف أنواعه (عطاء الجند وعطاء الحاشية والعطاء السامي...) كان يستنفد الدخل كله. غير أن «دولة العطاء» إذا كانت تستطيع إرضاء البعض وإسكات البعض وتأجيل معارضة آخرين، فإنها لا تستطيع ضمان الاستقرار إلى الأبد، إن سقطت العامة بنمو، وضرب القبائل بعضها ببعض يولد الأحقاد وبشر الفتن، والعطاء نفسه يذكي الضغائن... وبالتالي فقيام ثورة مسلحة لو اشتعلت نار حرب أهلية كان شيئاً ممكناً كل لحظة. وعندما تجد «دولة العطاء» نفسها مضطرة لإخماد ثورة أو التدخل في حرب أهلية فإنها سرعان ما تقع في أزمة مالية لا مخرج منها إلا بالزيادة في الخراج. وهذا ما حصل بالفعل. فما إن مات معاوية حتى قامت ثورة انتهكت ميزانية الدولة: الفزيريين في الحجاز، والمختار بن أبي عبيد في العراق، والخرنوج في البصرة ثم في فارس وغيرها، فكانت النتيجة قيام أزمة مالية لم تستطع الدولة مواجهتها إلا بالزيادة في الخراج واللجوء إلى تدابير اقتضت إعادة النظر في نظام الجباية بأكمله. وهكذا أهدوا زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦هـ) مسح العراق وجعلوا الجزية أربعة دنائير وألغوا الضريبة النوعية (التي كانت تؤخذ من المحصول) وفرضوا ضريبة نقدية واحدة معممة: قاموا بإحصاء السكان وافترضوا أنهم جميعاً عيال يشتغلون بأيديهم وحسبوا ما يكسبه العامل في السنة فأسقطوا من ذلك نفقة طعامه وكسوته ونفقات الأعياد فوجدوا أنه يوفر أربعة دنائير فاعتبروها فاتحاً وفرضوها ضريبة على جميع الناس^(٧٥). وكانت أخطر التدابير تلك التي اتخذها الحجاج: «ذلك أنه قرر إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة فرض الخراج على الأرض التي كانت خراجية وتحولت إلى أرض عشيرة بانتقالها إلى العرب»^(٧٦). فبهذه التدابير استطاعت الدولة مواجهة أزماتها المالية في ذلك الوقت.

ليس في إمكاننا هنا، ولا من اختصاصنا، تتبع تطور النظام المالي في الدولة الأموية^(٧٧)،

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٣٧٤.

(٧٤) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ١، ص ٢٣٣، نقلاً عن: القرطبي.

(٧٥) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣ - ٢٤.

(٧٦) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٢٢.

(٧٧) انظر في هذا الموضوع: نفس المرجع، وقلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية

الدولة الأموية.

حينما أن تشير إلى الأزمة المالية التي حدثت بعد تدابير عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ) الذي أورد الرجوع بالضرائب، جزية وخراجاً، إلى الصورة التي كانت عليها أيام عمر بن الخطاب، خصوصاً قراره بإسقاط الجزية على من أسلم، مما أدى إلى نقص خطير في حجم موارد الدولة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فرض الخراج على الأرض سواء كان من يزرعها مسلماً أم ذمياً مما أثار سخط «العرب» الذين كانوا يمتلكون الأراضي الواسعة بشراتها من أهل الذمة. ومع أن الخلفاء الذين جاءوا من بعده قد عدلوا عن تلك التدابير ورجعوا إلى ما كان عليه الأمر من قبل فإن الأزمة التي دشتها تدابير عمر بن عبد العزيز التي استأنف العمل بها نصر بن سيار في خراسان قد تزامنت مع الأزمة الهيكلية داخل «القبيلة» نتيجة الصراع بين القيسية واليمنية في خراسان نفسها، هذا إضافة إلى تغلغل تنظيمات الدعوة العباسية في نفس المنطقة. وكان هذا التوافق الذي حصل، مرة أخرى، بين الأزمة في «القبيلة» والأزمة في «الغنيمة» والتطور في «العقيدة» - كما سنرى - نتيجة المحتومة: انتصار الثورة وسقوط الدولة القائمة.

نحدثنا عن «الثوابت» التي حكمت ممارسة الأمويين للسياسة في «القبيلة» و«الغنيمة». وبقي علينا أن نتعرف على «الثابت» الذي حكم ممارستهم للسياسة على مستوى «العقيدة».

- ٧ -

عندما أخذ ابن خلدون يشرح كيفية «انقلاب الخلافة إلى الملك» بعد عثمان، وفق نظريته في العصبية، قال عن استبداد معاوية بالأمر وعدوله عن الشورى ما نصه: «ثم اقتضت طبيعة ذلك الأفراد بالجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي صاقله العصبية بطبيعتها واستثمرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في انقضاء الحق من أتباعهم فاعصروا عليه واستأثروا بونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة ومخالفهم في الأفراد بالأمر لوقع في الفراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة». ثم يضيف: «وكان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: لو كان لي من الأمر شيء لوليت الخلافة. ولو أريد أن يعهد إليّ لفضل، ولكنه كان يخشى بني أمية أهل الخلل والمقد لما ذكرناه... فلا يتدر أن يحول الأمر عنهم لتلاخع الفرقة»^{٧٨}.

وإذا نحن خفضنا الطرف عما يبدو واضحاً في هذا النص من رغبة في التبرير ونظرنا إليه من منظور آخر مستوحى خبرة ابن خلدون في شؤون القبائل فإننا سنكتشف فيه تفسيراً لواقع، وهو أن الأمور في «القبيلة» محكومة بجبرية لا ترحم. ومن هنا يجب القول إن «العقيدة» في «القبيلة» تقوم على الجبر، فالبيولوجيا «القبيلة» اينسولوجيا جبرية بطبيعتها. ذلك لأن ما يجعل من القبيلة «قبيلة» وليس جماعة فقط هو ذوبان الأفراد فيها. إنهم لا يمرون عن إراداتهم بل عن إرادتها هي وبالتالي لا يتحملون المسؤولية كأفراد بل تتحملها

(٧٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة:

لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٤٤.

هي نيابة عنهم. إن الفرد في «القبيلة» لا يصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل لئلا يسيء بيط هو أنه يصدر في أفعاله من خيال «القبيلة»: فهو عندما يغزو أو يقوم بأخذ الثار لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل لـ «القبيلة». إنه يصدر إذن في نشاطه الاجتماعي / السياسي خاصة عن «قهر» اجتماعي، من جبرية قبلية تمتعه من تصور أنه كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعل. إنه لا ينسب فشله إلى نفسه ولا إلى القبيلة ككل، لأن فشله معناه فشل القبيلة ولأن فشل القبيلة ككل معناه سقوط رموزه واختراق خياله وانحيار عائلته...

وكما يحدث دائماً فإن السبيل الوحيد للتخلص من الشعور بالفشل هو التماهي به، هو نسبه إلى الدهر والأيام، إلى التقضاء والقدر. ومثل الفشل في ذلك النجاح. فالفرد في القبيلة لا يعمل بوحده، حتى ولو كان مغرداً، إنه يتحرك دائماً باسم «القبيلة» ونحت حمايتها. والمكاسب التي يحصل عليها هي مكاسب لها ولذلك فهو عندما يفتخر يفتخر بها وعندما يتواضع يفعل ذلك باسمها. إنه يتعالى بالنجاح والتصر مثلاً يتعالى بالفشل فيجعلها من فعل إرادة عليا. من هنا يجب أن ننظر إلى ابيولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لا على أنها كذب أو نفاق بل على أنها استلاب حقيقي، على أنها مظهر من مظاهر وهي مستلب في خيال «القبيلة». خطب معاوية في جنوده بصفتين فكان عما قاله: «... وقد كان من قضاء الله أن سألنا القادير إلى هذه البقعة من الأرض وأنت بيتنا وبين أهل العراق فمن من الله ينظر»^(٨٠). وخطب في أهل الكوفة فقال: «يا أهل الكوفة: أراي فلتكنكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تملكون وتزكون وتحجون لكني فلتكنكم لا تأمر عليكم وعمل رقابكم. وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون»^(٨١). وكان يقول بصدد أخذ البيعة لابنه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقد ولىس للعباد الخيرة من أمرهم»^(٨٢).

إن ابيولوجيا الجبر، هذه، التي كرسها معاوية تبريراً لسلطته، هي وحدها التي تفسر كثيراً من الأحاديث التي قال إنه رواها عن النبي. من ذلك قوله: «والله ما حلني حل الخلافة إلا قول رسول الله (ص): إن ملكك فاحسن»^(٨٣). ومن هذا القليل ما يروى من أن النبي (ص) كان في بيت زوجته أم حبيبة (أخت معاوية) فدفع الباب مانق، فقال النبي (ص): انظروا من هذا؟ قالوا: معاوية. قال: افتحوا له. فدخل وعمل أخته قلم يخط به فقال: ما هذا القلم حل أفتك يا معاوية؟ قال: قلم أهدته له ورموله. فقال له: جزاك الله من نيك غيراً، والله ما استكتبك إلا بسومي من الله وما أفضل من صغيرة ولا كبيرة إلا بسومي من الله. كيف بك لو فطنتك الله فميساً؟ يعني الخلافة. فضاقت أم حبيبة فجلست بين يديه وقالت: يا رسول الله، وإن الله مضعه فميساً؟ قال: نعم، ولكن فيه منات ومنات. فقالت: يا رسول الله فادع له. فقال: اللهم اهدني بالهدى وجنبني الردى واغفر له في الآخرة والأولى»^(٨٤).

وهناك أحاديث أخرى تروى في حق معاوية وأهل الشام شبيهة بهذه. ولا يكفي أن

(٧٩) ابن أبي الحديد، شرح نوح البلاغة، ج ١١، ص ٤٩٧.

(٨٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ٦.

(٨١) ابن كية، الإملاء واللياسة، ج ١، ص ١٨٣ - ١٩١.

(٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٢٦.

(٨٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢٢.

يشك المرء في صحتها، وقد يكون بعضها على درجة ما من الصحة، إما في لفظه أو في معناه، ولكن المهم هو أن يتخذ معلومة والخلفاء الأمويون من بعده هذه الأحاديث مبرراً لشرعية حكمهم باعتباره أنها أنجرت به وبالتالي فهو قضاء وقدر. وكما سنرى في فصل لاحق حيث سنعرض للموضوع بتفصيل أكبر، لم يكتف معلومة والخلفاء الأمويون جميعاً بالقول إن الخلافة إنما ساقها الله إليهم، وكانهم لم يقاتلوا عليها، بل لقد فسروا بها حتى تلك الأعمال التي اقترفوها «والتي لا يرضى عنها الله ولا رسوله ولا عباد الصالحين». والأمويون عندما فعلوا ذلك لم يكونوا يكذبون على أنفسهم ولا على الناس، وحتى إذا كذبوا في البداية فقد صدقوا كنسبهم وصار نوعاً من الوعي المستلب، وحي الجبر القليل. نعم إن ما هنا توظيفاً للدين في السياسة. ولكن هل كان يستقيم هذا التوظيف، في عقول أصحابه لو أن وعيهم لم يكن مستعداً لتبنيه بانهلاص. إن الكذب على النفس وعلى الناس له حدود، ولكن الزيف الذي يلحق الوعي هو الذي يكون أحياناً بدون حدود.

لقد تمكن معلومة من «الملك» عندما استطاع تحقيق التوافق بين «القبيلة»، باعتباره الشرعية القرشية إلى جانب المجالدة، وبين «الغنيمة» باعتباره مبدأ الماكلة والمشارية، وبين «العقيدة» باعتباره الجبر القليل. فليس غريباً إذن أن تسقط الدولة الأموية عندما يتطور المجال السياسي الذي اضطرت إلى السماح به إلى الدرجة التي سمحت بقيام التوافق بين الأزمة في «القبيلة» والأزمة في «الغنيمة»، كما بينا قبل مع اختراق «العقيدة»، عقيدة الجبر كما سنرى في فصل لاحق.

وقبل الانتقال إلى تتبع تطور الأيديولوجيا المضادة للجبر، أيديولوجيا الحركة التنويرية التي قام بها «الحكلمون الأوائل» لا بد من الوقوف مع «ميشولوجيا الإمامة» الخصم التاريخي للفكر السني فكر «أهل السنة والجماعة» كما مستطبتهم الدولة الأموية.

الفصل الثامن

ميثولوجيا الإمامة

- ١ -

«... إنما كنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير اتسكى على الحجاز، ورايت نجدة [المهاجر] انتزى على شيلة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأنطت هذه البلاد فكانت أحدهم، إلا أني قد طابت بئار أهل بيت النبي (ص) إذ نمت مع العرب، فغلتت من شرك في معالهم وبالف في ذلك إلى يومى هذا»^(١). ذلك هو «الأصناف» الذي أنزل به المختار بن أبي عبيد الثقفي في حواره بينه وبين أحد أصحابه في آخر لحظة من حياته، وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه سيفه جند ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧هـ والدولة العربية الإسلامية الفتية تعاني من حرب أهلية أخرى جديدة انتهت نيرانها بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤هـ وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الخلافة، التي لم يكتف فيها سوى أريمين يوماً، تاركاً الأمر «شورى» بين «الناس»، رافضاً تعيين خلف له قائلاً لكبار بني أمية قومه الذين أحاطوا به: «أنتم أولى بأمركم فاختاروا من أحببتهم»^(٢). اضطرب أمر بني أمية وتفككت التحالف القبلي الذي قام عليه ملكهم، فالتفت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان قد ثار على يزيد في مكة سنة ٦٣هـ مستنداً إلى عصية الحجازيين من قريش ضد الأمويين، وانقسمت الليثية (= كلب خاصة): فريق يروشح خالد بن يزيد، وكان شاباً، وفريق يدعو إلى مروان بن الحكم، وقد حسم الخلاف في نهاية الأمر لصالح هذا الأخير في مؤتمر «الجالية» الذي اجتمع فيه بنو أمية وأنصارهم وانفقوا على مبايعة مروان سنة ٦٤هـ. ولم يكن الشاميون بقيادة مروان بن الحكم والحجازيون بقيادة ابن

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ٤٩١.

(٢) راجع موقف معاوية بن يزيد في الفصل الفصل التالي.

الزبير هم وحدهم المتنافسون على الخلافة المحاربون من أجلها، بل كان هناك الخوارج في اليمامة، وقد انصرف إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي قاتلوا معه في مكة ضد جيوش يزيد، قاتلوا عليهم نجدة بن عامر الحنفي. وهكذا انقسمت الدولة العربية الإسلامية، جغرافياً وقبلياً إلى ثلاث مناطق على كل منها مطالب... ولم يبق إلا العراق. فلماذا لا يكون المختار بن أبي عبيد صاحبه، وهو من كبار «أشراف العرب» حفيد مسعود الثقفي عظيم الطائف في الجاهلية.

كان أبو عبيد بن مسعود الثقفي، والد المختار، على رأس أول بعث أرسله عمر بن الخطاب لفتح العراق. كما ذكرنا في فصل سابق. وكان يتألف من ألف رجل من المدينة ومن حوطة. وقد بقي أبو عبيد من قواد جيش المسلمين في العراق إلى أن استشهد في إحدى المعارك مع الفرس سنة ١٣هـ. وكان المختار قد وُلد في السنة الأولى للهجرة. لقد فقد أباه إذن وهو ابن ١٣ سنة فارتبط بعمه سعد بن مسعود الثقفي الذي كان والياً على المدائن، وقد استخلفه عمه عليها عندما خرج لمحاربة الخوارج. وفي سنة ٤٠هـ، عندما قدم معاوية لمواجهة الحسن بن علي بن أبي طالب وتفرق الناس من حول هذا الأخير ونهب مرادفه وجرح فأواه سعد بن مسعود، اقترح المختار على عمه أن يستغل الفرصة ويطلب الأمان من معاوية ويقدم له الحسن موقفاً فينال عنده مكانة ويحافظ على منصبه أو ينال ما هو أعلى منه، فاستنكر عمه ذلك وزجره. أما الحسن بن علي بن أبي طالب فقد انتهى به الأمر إلى التنازل لمعاوية كما بينا قبل.

كان المختار، إذن، شاباً طموحاً؛ فهو من ثغيف القبيلة الشهيرة حليفة قريش وهي من هوازن أقوى قبائل قيس. وكان أبوه أول قائد للمسلمين في فتح العراق، وكان عمه عاملاً على المدائن. وفضلاً عن ذلك كانت للمختار علاقات حميمة مع كبار رجال عصره بطريق المصاهرة: فقد كانت إحدى زوجاته ابنة النعمان بن بشير الأنصاري والي يزيد على الكوفة. وكانت له زوجة أخرى هي بنت نائب زياد على البصرة زمن معاوية، كما كانت أخته زوجة لعبد الله بن عمر بن الخطاب. وقد أفادته علاقات المصاهرة هذه في إخراجه من السجن مرات عديدة، بعد أن يكون قد اعتقل بسبب نشاطه في سبيل تحقيق طموحه السياسي.

وكان المختار إلى جانب ذلك يتمتع بالامتيازات التي كان يتمتع بها «أشراف العرب» في الكوفة والمدائن: فكان يملك ضيعة في ناحية من نواحي بابل بالعراق، وكان لديه الكثير من الإبل والأنعام والمال. غير أنه لم يكن من الثراء إلى الدرجة التي تمكنه من تسليح جيش والنفقة عليه، ولذلك اضطر، من أجل تنفيذ مشروعه الميساسي، إلى التعامل مع أطراف مختلفة من المعارضة للأمويين والناشرين ضدهم. وهكذا نجده يرتبط أولاً بعلاقة مع حجر بن عدي الكندي الذي قاد أول حركة شيعية في الكوفة متاهضة للأمويين. ولكن عندما اعتقل زياد عامل معاوية حجراً وأصحابه امتنع المختار من الانضمام إلى الشهود الذين شهدوا ضده. ثم نجده ثانياً يؤوي في داره مسلم بن عقيل الذي قدم الكوفة سنة ٦٠هـ يدعو للحسين بن علي بن أبي طالب. وعندما انكشف أمره اعتقله عبيد الله بن زياد والي معاوية

على البصرة والكوفة، فاستجد المختار بعد الله من عمر زوج أخته ليتوسط له عند يزيد بن معاوية قسماً، وأمر يزيد بن زياد بإطلاق سراح المختار، ففعل وأمر هذا الأخير بمغادرة الكوفة في مدى ثلاثة أيام، وكان ذلك سنة ٦١ هـ بعد وقعة كربلاء ومقتل الحسين. وهكذا نجد للمختار، ثالثاً، يتجه نحو ابن الزبير بالحجاز حاقداً على ابن زياد الذي كان قد أهانه في مجلسه عند اعتقاله وضره بقضيب «فشر عينه» (= جرحها وقلب جفتها). ويروي الطبري أن المختار التقى في طريقه إلى الحجاز برجل من موالي ثقيف كان قادماً من مكة فسأله المختار عن ابن الزبير فأخبره بأنه بدأ يأخذ البيعة لنفسه سرّاً، وإن شوكته تشتد يوماً بعد يوم، مما يوحى بأنه يستعد للخروج والمطالبة بالخلافة لنفسه. فعلق المختار على الحبيب قائلاً: «لا شك في ذلك. أما له رجل العرب اليوم. أما له أن يخط في ثري وسمع قولي أكنه أمر الناس، وإن لا يفعل فواكه ما أنا بدون أحد من العرب» ثم أضاف مخاطباً ابن بلنته: «يا ابن العرب، إن الفتنة قد أوعدت وأبرقت، وكان قد أبعثت فوطيت في عظامها. فإذا رأيت ذلك وصعقت به فكان قد ظهرت فيه ظل: إن المختار في مصالجه من المسلمين يطلب بدم الظلوم الشهيد المقتول... الحسين بن علي»^(٢).

لقد التحق المختار بابن الزبير، إذن، وهو ينوي تحقيق مشروعه السياسي، إما بالتحالف معه ثم التخلص منه بعد ذلك، وإما بالتحالف مع العلويين للمطالبة بدم الحسين، وكان زعمائهم في مكة. وعندما حل المختار بمكة واتصل بابن الزبير عرض عليه الخروج والوثوب على بني أمية، ولم يكن ابن الزبير يومئذ قد أعلن نفسه خليفة، فتحفظ منه وجفاه فاضطر المختار إلى مغادرة مكة إلى بلده الطائف حيث أقام نحواً من سنة عاد بعدها إلى مكة سنة ٦٤ هـ وكان ابن الزبير آنذاك قد أعلن نفسه خليفة، بعد وفاة يزيد، فبإيعه للمختار على أن لا يقضي الأمور دونه وأن يكون حاجبه ووزيره وأن يستعين به، عندما يتصر، على أفضل عمله. وهكذا قاتل المختار مع ابن الزبير خلال حصار مكة وعند احراق الكعبة. وعندما رأى المختار أن صاحبه ابن الزبير يحاط منه ويُسوّف اقتراح عليه أن يبعثه إلى الكوفة لإعداد جيش من شيعة علي يقاتل به الأمويين فوافقه ابن الزبير على ذلك. وكان المختار يتبع أخبار الكوفة وعلى علم بسخط أهلها على مقتل الحسين وندمهم على خذلانه واستعدادهم للقيام بأخذ الثأر له.

عاد المختار، إذن إلى الكوفة سنة ٦٤ هـ و«رؤوس الشيعة من أشراف العرب» بها يستعدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في عملية انتحارية طلباً للتوبة - فسموا الثوابين - وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استئصال جماعة من هؤلاء فجمعهم في داره ليلاً وخطب فيهم قائلاً: «أما بعد، فإن المهدي الوحي، محمد بن علي (ابن الحنفية) بعث إليكم أميراً، ووزيراً متخياً وأميراً، وأمرني بقتال للمسلمين، والطلب بدماء أهل بيته، والتدفع عن الضعفاء»، طالباً منهم العلول عن السير مع سليمان بن صرد في عملياته الانتحارية تلك، داعياً لهم إلى بيعته والتعاون معه لإعداد جيش قوي للثأر للحسين، مدعياً أن محمد بن الحنفية قد أرسله إليهم، فاستجاب بعضهم بينما أصرت الأغلبية على متابعة سليمان بن صرد في

(٢) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٠٦.

مخططة الانتحاري تكفيراً للذنب الذي أصبح يتحمل عليهم، متمهين مضمون الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْوُجُوهَ إِلَى بِلَادِكُمْ فَانْطَوُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ، فَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، فَأَنْتُمْ عَلَىٰ ذُنُوبِكُمْ عَالِمُونَ﴾ (البقرة ٥٤). وهكذا تواعدوا في مكان خارج الكوفة يقال له النخيلة، آخر سنة ٦٥هـ، فسلخوا القتال الأمويين الذين جهزوا، لمواجهة، جيشاً بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد قرأ إلى الشام لما حاجت البصرة عليه وأراد أهلها مبايعة عبد الله بن الزبير كما فعل أهل الكوفة. وقد التقى الطرفان بعين الموردة قريباً من دمشق، فالتقى جيش ابن زياد على أصحاب ابن سرد الذين استأثروا حتى قتلوا عن آخرهم تقريباً.

لما المختار فقد واصل اتصالاته ونشاطه واستطاع أن يستميل إليه من بقي بالكوفة من الشيعة، خاصة الموالي و«الضعفاء من العرب» الشيعة، الذي جعل «أشراف العرب» المقاتلين بالكوفة، من غير الشيعة، يستوحشون منه فحرضوا عليه عامل ابن الزبير فاعتضاه. وبعد المختار مرة أخرى إلى صهره عبد الله بن عمر يطلب التوسط له للخروج من السجن وكتب إلى العائدين من عين الموردة من جماعة التوابين يخبرهم بقرب خروجه من السجن ويعرض عليهم الانضمام إليه للخروج بالسيف باسم محمد بن الحنفية. شك هؤلاء في انتداب هذا الأخير له فبحثوا إليه وبدأ يستفسره فأجابهم محمد بن الحنفية بقوله: «... أما ما ذكرت من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا، فوالله لو ددت أن الله انتصر لنا من عدونا بن شاه من خلقه»^(٤)، فهم الوفد من هذا الجواب الغامض أن ابن الحنفية متفق مع المختار فرجعوا إلى أصحابهم وأخبروهم بذلك، وهكذا انضمت الشيعة إلى المختار خصوصاً منها «السيئة» والعبيد، وكان المختار قد وعد هؤلاء أن يعطيهم أموال ساداتهم. وسمى الشيعة المنضمون إلى المختار لدى إبراهيم بن الأشتر (ابن مالك الأشتر أحد كبار قواد الثورة على عثمان ومن أبرز رجال علي في صفين) وأقنعوه بالانضمام إلى المختار بعد أن شهدوا لديه بأن محمد بن الحنفية قد انتدبه فعلاً وسلموه رسالة باسم هذا الأخير يعرض عليه فيها أن هو انضم إلى المختار «كل مصر ومصر وثغر...» فيها بين الكوفة والقي بلاد الشام» فانضم إليه الأشتر إلى المختار سنة ٦٥هـ وتمزز به جانب هذا الأخير الذي استمر في الدعوة لنفسه وتخليص جنده إلى أن انس القوة من نفسه عندما بلغ قوام جيشه ١٧ ألف جندي فوثب على عامل ابن الزبير في الكوفة فهزمهم واستتب له الأمر فيها سنة ٦٦هـ ودانت له النواحي وعين عليها عامله، فامتد ملكه إلى لومينا وأذربيجان شرقاً وإلى الموصل وما حوله من الجبال شمالاً.

حاول عبيد الله بن زياد طرد عامل المختار على الموصل فأنجده هذا الأخير مرة أولى وثانية إلى أن انهزم ابن زياد وقتل من جيشه عدد كبير كما قتل هو نفسه. وفي هذه الأثناء كان «أشراف العرب» بالكوفة قد استغلوا فرصة غياب كبار أصحاب المختار، وعلى رأسهم ابن الأشتر، فوثبوا عليه. غير أن المختار تمكن من إخبار الأشتر بذلك فساد مرعاً وقاتل «أشراف الكوفة» وانصر عليهم، فانضم المختار منهم بأن شن حملة شديدة على من اشتركوا في قتل

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٣٧.

الحسين فقتل كثيرين منهم وعلى رأسهم عمر بن سعد بن أبي وقاص قائد الفرقة العسكرية التي لرتكبت مذبحه كربلاء فأرسل المختار رأسه ورأس ابنه حفص بن سعد إلى محمد بن الحنفية وكبار العلويين بالقيظة. أما «أشراف العرب» فقد فر معظمهم إلى البصرة خوفاً على أنفسهم وانضموا إلى ابن الزبير. وكانت علاقته مع المختار قد صلت. كان المختار قد حاول الانتقام على ابن الزبير بأن أرسل إليه جيشاً يدعو مساعده في حربه مع عبد الملك بن مروان، غير أن ابن الزبير اكتشف المؤامرة وتمكن من القضاء على جيش المختار قبل أن ينفذ خطته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، اتجد المختار بجيش كبير محمد بن الحنفية وكبار العلويين الذين كان ابن الزبير قد حبسهم في شعب بمكة وحاصره فيه وهددهم بالقتل إن لم يبايعوا له، وكتبوا قد أصروا على الامتناع عن مبايعته. وقد تمكن جيش المختار من انقاذ ابن الحنفية ومن معه وتأمين خروجهم من مكة. وبعد ذلك، في سنة ٦٧هـ جهز المختار جيشاً بقيادة ابن الأشتر لقتال عبد الله بن زياد بتواحي الموصل فانتصر الأشتر وقتل ابن زياد كما ذكرنا ويعد رأسه إلى المختار الذي أرسله بدوره إلى ابن الحنفية وكبار رجال العلويين.

غير أن «أشراف الكوفة» لم يتسلموا بل استنجدوا بمصعب بن الزبير الذي كان والياً على البصرة لأخيه عبد الله، فجهز جيشاً كبيراً لقتال المختار، وكان هذا الأخير قد جهز بدوره جيشاً لرد الهجوم، غير أن الدوائر دارت على أصحاب المختار الذين قتل منهم عدد كبير، فتقدم مصعب بجيشه ملحقاً الهزائم بجيش المختار ملاحقاً خطاه إلى أن حاصر المختار في قصره فخرج فيمن بقي من رجاله فقاتل حتى قتل سنة ٦٧هـ.

بعد مقتل المختار وانهار دولته ذهبت جماعة عن بقي حياً من أصحابه، وعددهم نحو ألفي فارس، معظمهم من الموالي و«ضعفاء العرب»، ذهبوا إلى مدينة نصيبين في الجزيرة الفراتية فأسسوا لهم هناك شبه دولة، وقد بعث محمد بن الحنفية إليهم ابنه الأكبر الحسن، فمكث معهم مدة رئيساً عليهم إلى أن هجم أنصار ابن الزبير عليهم فاعتقلوا الحسن بن محمد بن الحنفية وأرسلوه إلى المدينة حيث أودعه ابن الزبير في السجن، وتمكن من الفرار منه فيها بعد. أما أنصار المختار فقد بقوا في نصيبين إلى أن قضى عليهم عبد الملك بن مروان سنة ٧١هـ خلال حملته إلى العراق. وعندما رأى محمد بن الحنفية تمكن عبد الملك بن مروان من الأمر إذ قضى على ابن الزبير وأخضع العراق، ذهب إليه، إلى الشام، وبايعه سنة ٧٣هـ. وكان عبد الملك قد بعث إليه بعرض عليه المقام في الشام. وكان ابن عباس الذي سبق إلى مبايعة عبد الملك قد أوصى هذا الأخير بإبليس الحنفية. ولم تكن بيعة محمد بن الحنفية لبعد الملك بن مروان بدون مقابل بل كانت على غرار بيعة الحسن أخيه لعلوية، مقرونة بمطايا وامتيازات كثيرة، كانت أثبتة بصفحة. ومن الجدير بالإشارة هنا أن كتاب ابن الحسن في «الرجال» قد ظهر في هذا الوقت، وستحدث عنه لاحقاً. زلزل ابن الحنفية مرة أخرى عبد الملك بن مروان سنة ٧٨هـ وأقام عنده نحواً من شهر حتى قضى له حوائجه، لنفسه وأهله ومواليه وأصحابه: «قام بين حاجة الاقضاء له».

وتوفي محمد بن الحنفية (حوالي ٨١ هـ) وكذلك ابنه الحسن فتولى «الأمر» من بعده ابنه عبد الله المعروف بابي هاشم الذي عمل على إنشاء تنظيمات سرية، أشبه بحزب ثوري، استعداداً للثورة. وكان أبو هاشم «ميلاً إلى آراء الشيعة» وكان يتال عطف أصحاب المختار، فكانوا يعتبرونه إماماً لهم. وتقول بعض الروايات انه ادعى أن أبيه أوصى إليه فخلاً فيه بعض أنصاره. واستمر أبو هاشم ينظم أنصاره في نفس الوقت الذي يظهر فيه الطاعة للأمويين. غير أن هؤلاء كانوا يرتابون منه وعندما زار سليمان بن عبد الملك توجس منه خيفة. وتقول الروايات إن هذا الأخير، أو بعض رجاله، قد نظموا مؤامرة لاغتياله بالسسم في طريق عودته من دمشق، وأن أبا هاشم شعر فعلاً بالسسم فخرج إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن العباس فأعطاه وثائق تنظيماته وأسماء دعاة. وبذلك انتقلت قضية الشيعة، بل قضية الثورة على الأمويين إلى أبناء واخوان علي بن عبد الله بن العباس هذا، وكان ذلك نقطة انطلاق الدعوة العباسية التي نجحت، في نهاية المطاف، في إسقاط الدولة الأموية.

لنعد الآن إلى المختار، ولنكمل هذا العرض التاريخي الذي ربما كان ضرورياً لفهم التطورات التي ستحصل، بسببه وفي إطار حركته، على مستوى «العقيدة»، لنعد إلى المختار لنشير إلى أنه عندما ذهب إلى ابن الزبير بمكة ليعرض عليه التحالف معه لإسقاط الأمويين قال له: «إني لأعرف قرناً لو أن خم رجلاً له رفق وعلم بما يأتي لاستخرج لك منهم جنداً تطلب به أهل الشام» فقال له ابن الزبير: من هم؟ قال المختار: «شعبة بني هاشم بالكوفة» قال ابن الزبير: «وكن أنت ذلك الرجل». فبعثه إلى الكوفة «فنزل ناحية منها وجعل يظهر البكاء على الطالبين وشيعتهم»^(٥).

من هؤلاء «الشيعة» الذين قال عنهم المختار انهم في حاجة إلى درجل له رفق وعلم بما يأتي، كي يتحولوا إلى جيش يقلب أهل الشام؟

الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا نص آخر على لسان المغيرة بن شعبه، السياسي المحنك، الذي قال للمختار وهو يتجول معه في سوق الكوفة: «يا هاشم غارة، يا له جماً. إني لأعلم كلمة لو نطق بها نحن لانبهروا، ولا سيما الأحاجم الذين إذا لقي عليهم النهي قبلوه». فقال له المختار: «وما هي يا عم؟ قال المغيرة: ينادون بأل محمد. فانفض عليها المختار»^(٦) ويكمل هذا النص نص آخر ينقل إلينا شهادة أخرى من ابن الزبير: ذلك أن المختار لم يقتصر، عند عودته إلى الكوفة بعد اتفاقه مع ابن الزبير، على إظهار البكاء للطالبين وشيعتهم، بل إنه رفع أيضاً الشعار التالي: «من جاءنا من عبد فهو حر». وعندما سمع ابن الزبير بذلك عقب قائلاً: «قد كان يقول: إني لأعرف كلمة لو قلتها كثر تبعي، وعنه هي، ليكثر تبعه»^(٧).

(٥) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبيد الله عبد الحميد، ٤، ٤ ج ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٧٤.
(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاغري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٢٢٢.
(٧) نفس المرجع، ج ٥، ص ٢١٧.

لقد أراد المختار إذن أن يركب قضيتين متكاملتين في الظاهر ولكن متناقضتين في الجوهر: قضية الشيعة المتمثلة يومذاك في «المثار للحسين» أولاً وقبل كل شيء، وقضية العبيد الموالي الذين كانوا في الغالب من شيعة علي والذين كانوا يعانون من وضعية اجتماعية يكفي أن نقول عنها أنهم كانوا يشعرون بأنهم عبيد وموالي. لقد رأى المختار في القضيتين قضية واحدة: الشيعة، عرباً وموالي، ناقصون على بني أمية، وهم جميعاً يعانون من وضعية يرفضونها. ولكنه أخطأ التقدير حينما اعتقد أنه يستطيع، بتجديد الطرفين ضد خصمها وقاهرهما بني أمية، أن يتجاوز التناقض الجوهرى، الاجتماعى / الطبقي، الفاصل بينهما، التناقض بين وضعية أولئك الذين يسميهم الطبري «رؤوس الشيعة من أشرف العرب» بالكوفة وبين وضعية الموالي والعبيد، موالي وعبيد هؤلاء الأشراف أنفسهم.

لقد حاول المختار أن يقيم نوعاً من التوازن بين الطرفين وأن يوهم كل طرف، عندما يتحرك بدافع من مصالحه الخاصة، أن حركته، أعني حركة المختار، هي في صالح قضيته. وهكذا فيما أن استولى المختار على السلطة في الكوفة، بعد إقصائه عامل ابن زياد عليها، حتى أخذ في تنظيم جهاز السلطة على أساس إقامة نوع من التوازن بين العرب والموالي. وهكذا استعمل على شرطه عبد الله بن كامل أحد «أشراف العرب»، وأسند رئاسة حرسه الخاص إلى كيسان، أبي عمرة، مولى عربية من بجيلة وهو «أمير الموالي» يومئذ. ولكن هذا التوازن المصطنع سرعان ما تحول إلى وسيلة مكنت كل طرف من مراقبة الطرف الآخر. وهكذا، فبينما كان المختار منهمكاً في حديث مع «أشراف العرب» في قصره، وكيسان يحرسه مع بعض الموالي، إذا بواحد من هؤلاء يقول لكيسان: «لما نرى أبا إسحاق [= المختار] قد أقبل على العرب ما ينظر إليه»، فدعا المختار كيسان وسأله: «ما يقول لك أولئك الذين رأيتهم يكلمونك؟» فأجاب كيسان: «شق عليهم، أصحك الله، صرفك وجهك عنهم إلى العرب» فقال له المختار: «قل لهم لا يشفن ذلك عليكم فأنتم مني ولنا منكم». ثم سكبت طويلاً وقرأ: «أنا من المجرمين متعلمون»^(٨) (السجدة ٢٢).

وعمل المختار على امتراضه الموالي فأشركهم في المعطاء وحرر العبيد فتضايق «أشراف العرب» من ذلك واستغلوا فرصة انهزام الجيش الذي بعثه لنجدة عامله على الموصل عندما هاجمه جيش عبيد الله بن زياد، فأكثروا المشكوى منه وقتلوا: «وإنه لقد تأمر علينا هذا الرجل بغير رضا منا، وقد أفسد موائنا فعملهم على الدواب وأعطاهم وأطعمهم فيثا، ولقد عصتا عبيدنا فحرب بذلك أيماننا وأرامنا». ويقول رلوي الطبري: «ولم يكن فيما أحدث المختار عليهم شيء هو أعظم من أن جعل للموالي في النهي نصيباً» فانتدب «الأشراف» شيوخهم شيب بن ربيعة لفلووضة المختار: «فذهب إليه فلقبه فلم يدع شيئاً مما أكره أصحابه إلا وقد ذاكروا به، فأخذ لا يذكر خصلة إلا قال له المختار: لرضيكم هذه الخصلة وأني كل شيء أحب. قال: فذكر الهالك [= عبيدهم] قال: قلنا أرد عليهم عبيدهم. فذكر له الموالي فقال: عمدت إلى موائنا، وهم في إفاء لله علينا وهذه البلاد جيداً، فأعفتنا وقللهم تأمل الأجر في ذلك والثواب، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركائنا في فيثا. فقال له المختار: إن أنا تركت لكم موائكم وجعلت فيبتكم فيكم أنقتلون معي بني أمية وابن الزبير وتطردون الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه وما أطمئن إليه

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٨.

من الإيمان؟ فقال شيث: حتى أخرج إلى أصحابي فأخبرهم ذلك، فخرج ولم يرجع إلى المختار، قال الراوي: «واجه رأي أشراف الكوفة على قتال المختار»^(٩).

بالفعل قاتل «أشراف العرب» بالكوفة المختار، ولكن هذا الأخير استنجد بابن الأشتر، كما ذكرنا قبل، فهزمهم ورحلوا إلى ابن الزبير بالبصرة وانتقم المختار من بقي منهم من قلة الحسين، واستنجد الأشراف بابن الزبير فاجتمعهم وتقاعس ابن الأشتر عن تجدة المختار مرة أخرى - وهو في النهاية من «أشراف العرب» كذلك - فبقي المختار وحده مع الموالي وضعفاء العرب، وجلبهم من بجيلة وخنهم، فكانت الدائرة على المختار وكانت نهايته.

بعد هذا العرض للجانب السياسي في حركة المختار تتقل الآن إلى الخطأ الأيديولوجي الذي وُظف في تحقيق طموحاته السياسية. لقد ركب المختار، كما بينا، قضيتين متناقضتين: قضية «آل البيت» وهي قضية «أشراف العرب» أساساً، وقضية الموالي. ولقد كان من الطبيعي أن يحاول الجمع بين القضيتين أيديولوجياً كما حاول الجمع بينهما سياسياً. فهل تآى له هذا «الجمع» على مستوى الأيديولوجيا؟ سؤال سيكون الجواب عنه مدار الحديث في الفقرات التالية.

- ٢ -

لم يكن المختار معزراً بـ «قبيلة» يحقق بها طموحه السياسي. فمع أنه كان ينتمي إلى ثقيف، القبيلة العنيدة الشهيرة، فإنها لم تكن من القوة العددية بحيث تستطيع أن تطمح إلى السيادة على غيرها، هذا فضلاً عن أن ما قد يكون موجوداً منها في الكوفة، آنذاك، لا يمكن أن يشكل قوة ذات بال وسط جموع القبائل اليمنية التي كانت لها هناك الأغلبية العددية. ولذلك وجد في ملاحظة ابن قتيبة المغيرة بن شعبة التي أبداهما برفقته عندما كانا يتجولان في سوق الكوفة مفتاحاً لقضيته: توظيف الدعوة إلى آل محمد «بين عامة الناس» ولاسيما الأحاجم «الذين إذا ألقى إليهم الشيء قبلوه» (شيء يتعلق بالإسلام والعرب لأنهم كانوا يجهلون هذا الميدان). أراد المختار إذن أن ينشئ قوة عسكرية من «عامة الناس» و«الأحاجم». وبعبارة أخرى: قوة تقع خارج «القبيلة». لقد كان المختار يمي تماماً أنه مع غياب إطار «القبيلة» لا بد من إطار آخر يؤطر «عامة الناس» والأحاجم، فأراد أن يجعل من «العقيدة» هذا الإطار، أراد أن يجعل من أولئك «قبيلة روحية». وهكذا اتصل بمحمد بن الحنفية، ثالث أبناء علي بن أبي طالب (المشهورين) بعد الحسن والحسين، وكانت أمه من قبيلة بني حنيفة التي كان منها «مسيلة الكذاب» مدعي النبوة الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق.

ومع أن بعض المصادر تشكك في قبول ابن الحنفية ما عرضه عليه المختار من أن يتولى الدعوة له وباسمه، فإن جوابه للوفد الذي بعثه إليه «أشراف العرب» للتأكد من صحة دعوى المختار التيا به عنه كان ينطوي على غموض متعمد^(١٠)، كما رأينا قبل، غموض يجعل

(٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٥٤.

(١٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٢٧.

على الاعتقاد بأنه كان يؤيد المختار ولكن مع اصطناع «التقية» أو على الأقل كان يتبنى موقف من يقول «لم أمر بها ولم تسؤني» على أن طلب محمد بن الحنفية النجدة من المختار، عندما كان محاصراً من طرف ابن الزبير في شعب بمكة، يشير بوضوح إلى نوع من «التفاهم» بين الرجلين.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا سؤال مضاعف: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية بالذات دون غيره من «آل البيت»؟ ثم لماذا اصطنع محمد بن الحنفية ذلك الموقف الغامض إزاء حركة المختار الذي ادعى العمل باسمه؟

بالنسبة للشئ الأول من السؤال نشير إلى أن بعض المؤرخين يذكرون أن المختار اتصل أولاً بعلي بن الحسين، الوحيد الذي أقلت من مذبحة كربلاء، غير أن هذا الأخير الذي هرب عنه انقطاعه إلى العبادة حتى سمي بـ «السَّجَّاد» لكثرة صلاته وسجوده رفض بقوة أن يتولى المختار الدعوة له ويأسسه. فلما فشل المختار منه اتصل بمحمد بن الحنفية الذي استشار في ذلك علي بن الحسين وعبد الله بن عباس. أما الأول فأشار عليه «أن لا يجيبه إلى شيء من ذلك». وأما الثاني فنصحته بأن يتردد ولا يرفض قائلًا له: «لا تفعل - أي لا ترفض طلب المختار - لأنك لا تعرف ما أنت عليه من ابن الزبير»^(١١). وفي هذه الرواية جواب على سؤالنا السابق بشقيه: ذلك لأنه لم يكن هناك من «آل البيت» المؤهلين للمطالبة بالإمامة غير علي بن الحسين وعمره محمد بن الحنفية وابن عمه الحسن وابن عم أبيه عبد الله بن عباس. وبما أن هذا الأخير كان أبعد هؤلاء لأنه من ولد العباس وليس من «الطالبين» - نسبة إلى أبي طالب - وبما أن علي بن الحسين صاحب الحق الأول قد رفض بقوة اقتراح المختار، وبما أن الحسن كان قد تنازل لمعلوية عن الخلافة، الشيء الذي يسقط حق ابنائه فيها، فإنه لا يبقى غير محمد بن الحنفية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن نصيحة عبد الله بن عباس «لا ترفض لأنك لا تدري ما أنت عليه من ابن الزبير» يمكن أن تشرح غموض موقف محمد بن الحنفية من المختار: الاحتفاظ به كورقة لاستعمالها عند الحاجة. وبالفصل فقد استعمل ابن الحنفية هذه الورقة عندما حاصره ابن الزبير كما ذكرنا قبل.

تلك هي القرامة «المنطقية» لهذا الحدث السياسي الغامض غموضاً مضاعفاً: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية؟ ولماذا فضل هذا الأخير اتخاذ موقف غامض فيه ليس مقصوداً؟ ولكن، هل يكفي، المنطق، بل هل يستطيع إزالة الغموض عن المواقف السياسية؟ وهل «الحدث السياسي» هو دوماً من تدبير العقل / المنطق؟ وأين دور اللاشعور السياسي؟ أين دور «الفيلة» في اختيار المختار لمحمد بن الحنفية وفي غموض موقف هذا الأخير كذلك؟

لا بد إذن من البحث في الظروف «الحنفية» التي لا بد أن تكون قد حددت بكيفية لاشعورية «اختيار» المختار من جهة و«غموض» موقف ابن الحنفية من جهة أخرى. لنبدأ بهذا الأخير.

(١١) السمردي، مروج الذهب ومعدن الجواهر، ج ٢، ص ٧٤.

إذا نحن حاولنا استقصاء تحليلات موقف محمد بن الحنفية من الصراع من أجل الخلافة بين أبيه علي وبين معاوية ثم بين من جاء بعدهما من الطرفين العلوي والأموي، فإننا نجد أن موقفه كان ينطوي على ازدواجية صميمية. فبالنسبة لموقفه من حرب الجمل، بين أبيه وطلحة والزبير نجده يخوض المعركة رافعاً راية أبيه، وفي نفس الوقت لا يخفي امتناعه من تلك الحرب مردداً هذه العبارة المشالة: «هذه والله الفتنة المظلمة العمياء» فلما سمعه أبوه قال له: «أتكون فتنة أبوك فأتدعها؟»^(١٢). وبما يؤكد موقف ابن الحنفية هذا ما يروى عنه بصدد الصراع بين أبيه ومعاوية، وبصورة عامة بين الهاشميين والأمويين، من أنه قال: «أهل بيتي يتخذونها العرب أنداداً من دون الله: نحن ومنو عننا هؤلاء»^(١٣)، يعني بني أمية.

هذا بينما نجده يقف موقفاً معاكساً تماماً حينما جاءه أحد الشيعة من خراسان يشكو إليه ما تعرض له هناك هو وغيره من المناصرين لآل البيت من أذى وتشريد إلى درجة أنه فكر في اعتزال السياسة والانقطاع إلى الزهد أو في الالتحاق بصنفوف الخوارج لقتال بني أمية، فأجابه ابن الحنفية: «أما فذلك: لقد هممت أن أقف في الأرض قرأاً فأعيد الله حتى أفقد واجتنب أمور آل محمد، فلا تفعل، فإن تلك البدعة الرضائية. ولعمري لأمر آل محمد أين من طلوع هذه الشمس. وأما فذلك لقد هممت أن أخرج مع القوم شهدائنا وشهادتهم واحدة على أمرتنا... فلا تفعل. لا تغارق هذه الأمة. أنتي هؤلاء [= الأمويين] بتفتيمهم، ولا تقابل معهم». ثم أضاف: «من أحبنا نفع الله وإن كان في الدنيل» وإن الخلافة سنأتي «كالثمس الضاحية» مخاطباً الرجل: «وما يدريك لعنا سنأتي بها كما يؤن بالمعروض»^(١٤). لم يكن ابن الحنفية، إذن زاهداً في الخلافة، بل إنه كان ينتظرها، نعم ينتظرها، ولم يكن يطلبها ولا مستعداً للقتال من أجلها. لقد كان يقول: «لو اجتمع الناس على كلهم إلا انساناً واحداً لما قاتلته»^(١٥). وأيضاً: «وما أحب أن يكون لي سلطان الدنيا بقتل أحد بشير حق»^(١٦).

كيف نفسر هذا الموقف للتناقض؟ وصف حرب الجمل التي خاضها مع أبيه بأنها: «فتنة مظلمة عمياء» وحرب صفين بأنها صراع بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية، من جهة، ثم القول من جهة أخرى بحق آل محمد في الخلافة وبأنها سيؤتيها إليهم «كما يؤتي بالمعروض».

إذا جاز لنا أن نلتصق تفسيراً منطقياً هذه التصرُّجات والمواقف المتناقضة فإنه سيكون بإمكاننا أن نفترض أن الأمر لا يتعلق بـ «تناقض» بل بـ «تطور»: يمكن أن نفترض أن ابن الحنفية كان فعلاً غير مقتنع بقضية أبيه، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، الشيء الذي يعني أن أمر الخلافة لم يكن يسه يومئذ. لقد كان يرى فيه مجرد صراع داخلي في قبيلة

(١٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن علي كان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد هيدي الدين عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩)، ج ٢، ص ٢٢٠.

(١٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٥،

ص ٦٨.

(١٤) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٠.

(١٥) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٨.

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٧.

قريش التي كان يضع نفسه - ضمنيّاً على الأقل - خارجها. وإلا فكيف نفهم قوله: «إن أهل بيت من العرب يحتفظوا الناس أئداً من دون الله، بني هاشم وبني أمية؟» ولكن عندما تنزل الحسن لمعلوية، ومات ثم قتل الحسين، وأخذت الأنظار تتجه إليه ويحاطه رجال من أهل الحجاز يعرضون عليه: «إن يلموه هو خليفة بدلاً من ابن الزبير»^(١٧)، أولاً، ثم لما عرض عليه المختار ذلك ثانياً، غير رأيه. وإذا كان لنا أن نفترض تاريخاً محلياً - ذلك الرجل الذي أجابه ابن الحنفية بقوله: «إن لم أرَ أبا عبد الله من طلوع الشمس وإن الخلافة سيؤتيها إليهم - إليه هو - فكيف يؤي بالمرور» فإن المنطق يرجح ترجيحاً قوياً أن يكون ذلك بعد أن اتفق مع المختار، وبدأ هذا الأخير بعمل ليأتي بالخلافة إليه.

هذا الترتيب الزمني لتصرّيات ابن الحنفية يفسر التطور: الانتقال من شجب الصراع من أجل الخلافة زمن أبيه وانخوسه إلى الانخراط، من طرف خفي، في الصراع نفسه، ولكنه لا يفسر الموقف الأول. لتساءل إذن: لماذا كان ابن الحنفية غير متحمس لقضية أبيه علي بن أبي طالب، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، ولا لقضية أخيه الحسين؟

سؤال يفرض الخوض في الدوافع الدفينة التي قد تكون تحكمت بدرجة ما في موقف ابن الحنفية ذلك. والدوافع الدفينة في هذا المجال، أو اللاشعور السياسي، تقدمها الأحداث التاريخية وليس المواقف والتصرّيات. إذن لا بد من «الحفرة عمياء» لا بد من نوع من «التحليل النفسي».

أما أن يكون محمد بن الحنفية في مرتبة أدنى من أخويه الحسن والحسين، نسباً وحسباً، فهذا ما لا يمكن الجدل فيه. فابن الحنفية أمه من بني حنيفة وليست من قريش. وقريش أرفع نسباً وحسباً من بني حنيفة، في نظر معاصري صاحبنا: قريش من مضر ومنو حنيفة من ربيعة، والمضربون يتماثلون على الترميزين. هنا من جهة النسب، أما من جهة الحسب فالأمر أوضح: أم الحسن والحسين هي فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص). أما أم ابن الحنفية فهي عولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة، ولا ذكر لأبيها في سجل الأحساب. ليس هذا وحسب بل إن الروايات، على اختلافها، تجمع على أنها لمة عبيبة: سباهها خالد بن الوليد أثناء حروب الردة وجاء بها مع السبيل إلى المدينة فأعطاه أبو بكر لعلي بن أبي طالب - حسب قول - أو أن بني أمية بن عزيمة سبوا من قومها - حسب قول آخر - ثم ذهبوا بها إلى المدينة فاشتراها منهم أمية بن زيد الذي باعها إلى علي بن أبي طالب^(١٨). وهناك أمر بالغ الأهمية من الناحية السياسية. ذلك أن التقاليد العربية لا تفتح باب الرئاسة لابن أمة إلا إذا كان له من المؤهلات الشخصية ما يعوض هذا «التقصير» في النسب والحسب. ولقد كان الأمويون متحيزين في هذه المسألة، فلم يكونوا يولّون ابن الأمة من أولادهم. وإنّ فلا بد

(١٧) ذكره: عبد القاسم، الكيفية في التاريخ والأدب (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٨٧، نقلًا عن: البلاغري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥١٩، ويصحح بن أحمد، ج ١، ص ٢٢٢ ب.
(١٨) انظر استعراضاً لمختلف الروايات حول أم ابن الحنفية في: القاسم، نفس المرجع، ص ٢٢٢.

أن يكون في نفس ابن الحنفية «شيء» من هذه الناحية. لا بد أن يكون قد عانى نفسياً ما لا بد أن يعانيه كل إنسان في مثل وضعيته. وهذا إذا كان يفسر، بصورة مباشرة، تجنب ابن الحنفية إظهار الطموح إلى الخلافة بعد مقتل أخيه الحسين، وبالتالي موقفه القامض إزاء حركة المختار واشتراطه في قبول الخلافة إجماع الناس حوله بحيث لا يتخلف «إنسان واحد»، فإنه يفسر أيضاً، ولو بصورة غير مباشرة فتور موقفه من قضية أبيه واعتباره حرب الجمل فتنة وحرب صفين مجرد صراع بين قريش وبنو هاشم، ثم موقفه اللاحق الذي أكد به بتصرجات أخرى منها قوله: «لست أقتل نبياً ولا متبعاً». وهذا مفهوم. ذلك لأنه ما دام مقصياً أصلاً بسبب كونه ابن أمة من احتمال وراثة «الأمر» من أبيه، مع وجود الحسن والحسين وذرتهما، فإن نجاح أبيه أو أخيه لا يعنيه في شيء من هذه الناحية.

هل تضرب أخساً في أسداس بهذا النوع من «الحفر» في مكنونات شعور ولا شعور ابن الحنفية؟

الحق أن «الحفر البيكولوجي»، مثله مثل التحليل النفسي، ليس مجرد تخمين، بل هو يعتمد على شهادات وإشارات. ومن الشهادات التي تؤكد أن ابن الحنفية كان يعاني بسبب وضعية أمه، ويذكر بالتالي ما ذهبنا إليه، شعوره بكون أبيه علي بن أبي طالب يخص ابنه الحسن والحسين بأشياء ويخصه هو بأشياء أخرى، ويكون مكانته عند أبيه غير مكانة أخويه. وهذا شيء تؤكد المصادر. يقول ابن أبي الحديد «كان علي عليه السلام يصف محمد بن مهالك الحرب ويكف حسناً وحسيناً عنها، وقد كان يخاف أن يقطع عمرهما نسل رسول الله^(ص)». وعندما مثل ابن الحنفية عن السر في كون أبيه يدفع به إلى الحرب بيننا يحفظ بالحسن والحسين قال: «لأنها كانا حينه وكنت أنا وليه، فكان يقي حينه يديه»^(١٩). وهذا تشبيه بلوغ لا يحتاج إلى شرح أو تعليق.

وإذا كان ابن الحنفية قد عانى من وضعيته كـ «يده نقي العينين»، وليس كـ «إحدى هاتين العينين»، فإنه قد عانى أكثر من التعبير الذي تعرض له مراراً بسبب أمه من خصمه اللدود ابن الزبير. فقد عبر يوماً بأن شبه وضعيته إزاء أخويه به «العسيف الذي لا يؤقر ولا يشاور» (والعسيف: الأجير). وقد رد عليه ابن الحنفية معترفاً، في تواضع، بسوء مقامهما فقال ولكنهما «أعزى وشقي» وكنت أمرف لم فضلم ونسيهم وقربيتهم من الرسول (ص) وقد كانوا يعرفون لي في الحق مثل ذلك وما قطعوا لمرأى دوني منذ عقلت»^(٢٠). وخطب ابن الزبير يوماً فقال من علي بن أبي طالب فاحتج عليه ابن الحنفية فرد ابن الزبير قائلاً: «صرفت بني الفواطم يتكلمون، فما بالك ابن الحنفية؟ فاجابه ابن الحنفية بأن علاقته بالقواطم من جهة أبيه علاقة صميمية فقال: يا ابن دومان، وما لي لا أتكلم، أليست فاطمة بنت محمد حليمة لي وأم أعزى...»^(٢١).

والشخص الذي يعاني من مثل هذه «الأشياء» لا يدع في نظر التحليل النفسي عمل

(١٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢٠) ذكره ونداد القاسبي قلاً من عدة مصادر في: القاسبي، نفس المرجع، ص ٧٩.

(٢١) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٢) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٨٩.

الأقل - من أن يبحث له عن تعويض. وإذا نحن بحثنا في سيرة ابن الحنفية عن خصلة لو خصال يمكن أن يعوض بها «النقص» الذي يعاني منه على مستوى النسب من جهة الأم فإننا سنجد، على الأقل، خصلتين اثنتين: الأولى الشجاعة في القتال وقد ظهر ذلك منه في حرب الجمل رغم قوله عنها إنها «فتنة ظلمات»، وقد شهد له بالشجاعة من شهد الحرب ومدحه بعض الشعراء بسبب ذلك^(٢٣). أما الخصلة الثانية، وهي التي تهمنا هنا أكثر، فهي «العلم». فقد عرف ابن الحنفية برواية الحديث «واعتبر بعض المحققين حديثه الذي يرويه عن علي - أبيه - عن الرسول أصبح الأحاديث إسناداً وأكثرها عدداً. وكان هو نفسه يترى بذلك». وكان يضع هذه الخصلة في مقام «التعويض» عن النقص الذي كان يعانيه إزاء أخويه الحسن والحسين، دليل ذلك قوله «الحسن والحسين أشرف مني وأنا أعلم بحديث أبي منهما»^(٢٤).

«العلم»، ذلك هو الميدان الذي انصرف إليه ابن الحنفية لتحقيق فيه ذاته. وقد وظف المختار بن أبي عبيد هذا الجانب تطبيقاً واسعاً لإثبات أحقية ابن الحنفية بالإمامة. والحق أن نظرية الإمامة الشيعية وما داخلها من ميثولوجيات إنما ترجع إلى هذه الخصلة التي تميز بها ابن الحنفية عن أخويه: «العلم»، أي رواية الحديث. وبما أن أكثر الأحاديث التي رواها ابن الحنفية قد رواها عن أبيه فإنه سرعان ما وجدت السياسة سبيلاً إلى إعطاء مضمون آخر لهذه العلاقة التي تربطه بأبيه والتي تميز بها عن أخويه. ذلك أن رواية ابن الحنفية لـ «العلم» عن أبيه مستحوط إلى «ورثة العلم» عنه، ولكن لا «العلم» بمعنى الحديث النبوي وحسب بل «العلم» بمعنى «سر التكوين» وبكيفية عامة وأسرار العلوم. وإذن لما سيربط ابن الحنفية بأبيه هو شيء أكثر كثيراً من مجرد البنية الجسدية، أو النسب الدموي، بل سيربطه به شيء أسمي، أنه «البنة الروحية»، أو النسب الروحي. وقد ركز أنصاره على هذا الجانب تركيزاً خاصاً في دعايتهم له حتى اشتهر بذلك وصار الجميع يتحدث عنه بوصفه وارث علوم السر من أبيه، وذلك إلى درجة أن مؤلفاً مشعراً مرموقاً معروفاً بحث القندي هو الشهرستاني لم يمنعه تحريمه من أن يكتب عن ابن حنفية قائلاً: «ولقد عهدت من الحنفية كان كثير العلم غزير المعرفة وقاد الفكر مصيب الخاطر في المواقف قد أخبره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن أخبار الملاحم وأعلمه على مدارج المعالي، وقد اختار العزلة، فأثر الخمول على الشهرة. وقد قيل إنه كان مستودعاً علم الإمامة حتى سلم الأمانة إلى أهلها وما غارق الدنيا إلا وقد أقرها في مستطرها»^(٢٥).

وإذا كان الشهرستاني يوظف في عباراته تلك مفاهيم لم تبلور صيغتها ولا تحدد معناها الاصطلاحي في الأدبيات الشيعية إلا في مراحل لاحقة، فإن مضمون ما حكاه عنه وبالمخصوص «ورثة العلم السري» من أبيه (العلم بأحوال الملاحم ومدارج المعالي، أي علم الغيب، كما سنرى) قد وصف به ابن الحنفية من طرف المختار نفسه الذي أضاف عليه ألقاباً

(٢٣) ابن أبي الحديد، شرح معجم البلغاء، ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢٤) محمد بن طاهر القاسمي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٥، ص ٧٥.

(٢٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢ في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي،

١٩١٨)، ج ١، ص ١٥٠.

خاصة تفيد هذا المعنى، وبالمخصوص لقب «الوصي» ولقب «المهدي» اللذين أصبحا منذ ذلك الوقت ركنين رئيسيين في نظرية الإمامة عند الشيعة كما سترى. أما الآن فلنعد إلى المختار ولننظر معه كيف وظف هذين المصطلحين وما ترتب عن ذلك من نتائج.

- ٢ -

من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل تماماً، الفصل بين آراء المختار كشخص والآراء المنسوبة إلى «كيسان» أو غيره من الأشخاص الذين عاصروه أو عاشوا بعده عن يتمون بصورة أو بأخرى إلى حركته. وإذا كان مما لا يخفى أن المختار قد عمد إلى توظيف فكرة المهدي وفكرة الوصي ورموز أخرى شتى إليها بعد قليل فإنه لا أحد يستطيع أن يبين المدى الذي وقف عنده المختار في هذا المجال ولا المساهمات الخاصة بهذه الشخصية أو تلك، أو هذه الجماعة أو تلك، من الشخصيات والجماعات التي ساهمت زمن المختار أو بعده في إغناء ذلك الصرح الميتولوجي الذي شيد حول الإمامة بالارتباط، بصورة أو بأخرى، بمحمد بن الحنفية والذي قدم الأساس والإطار لنظرية الإمامة الشيعية بمختلف تلويناتها. أما التمييز بين مراحل من «التطور» في ذلك الصرح الميتولوجي المشيد حول إمامة ابن الحنفية فهو تمييز لا يعتمد إلا على مجرد التخمين والتحكم^(٢٦). وهذا راجع أولاً إلى أن مصادرنا لا نعدنا إلا بشذرات ومرويات متناثرة ينقلها مؤرخو الفرق والمزلفون في الطبقات والأنساب، وكل واحد منهم يصنفها أو يوزعها حسب القاييس التي يعتمدونها، وفي الغالب ما يقرأ السابق من الأفكار باللاحق منها، ويقرأ اللاحق بالسابق، من دون اعتبار للزمن ولا للظروف السياسية التي قد تكون ألمت هذه الفكرة أو تلك، إلا في النادر.

وهكذا يختلف تصنيف الفرق وتوزيع الأفكار والأشخاص من مؤرخ إلى آخر. والأكثرية من المؤلفين القدامى يعتبرون المختار صاحب فرقة خاصة يسمونها باسمه (المختارية) ويخرجونها إلى جانب «الكيسانية» نسبة إلى كيسان صاحب المختار و«السبئية» نسبة إلى ابن سبأ و«الغلاة» ويقصدون بهم أولئك «المفكرين» الذين شيدوا ميتولوجيا الإمامة متخللين هذا الإمام أو ذاك محوراً لها، ثم تُفرع كل واحدة من هذه الفرق إلى فروع تسمى بأسماء أشخاص عرفوا برأي خاص في هذه المسألة أو تلك، داخل هذه الفرقة أو تلك. وكثيراً ما نجد هذا الفرع، أو الشخص صاحب الرأي، يدرج ضمن فروع هذه الفرقة عند هذا

(٢٦) حاولت ودد القاسمي في كتابها: «الكيفية في التاريخ والأدب»، أن تقيم نوعاً من «التدرج التاريخي» لعقيدة الكيسانية. ومع أن مجهودها العلمي من حيث البحث والتحقيق والتعمق والتعمق جيد فإما فإن رغبته في الاحتفاظ لمحمد بن الحنفية بشخصية العالم الزاهد في الحكم الروع الكاره للسياسة... الخ، قد جعلها تمارس نوعاً من التحكم في التصور. لقد حاولت أن تعتمد أسلوب أهل الحديث في التعامل مع الرواة، أسلوب نقد السند، وهذا شيء مهم، غير أنها كثيراً ما تعتمد على التشكيك في تصورات أكدت من خلالها عدالة روايتها، وذلك لتكون مضمونها لا يتسق مع فكرتها المسبقة عن شخصية ابن الحنفية أو مع «التدرج التاريخي» الذي افترضته افتراضاً انطلاقاً من فكرتها المسبقة تلك.

المؤرخ ويخرج في فرقة أخرى عند مؤرخ آخر. أما «كيسان» فقد اختلفوا في تحديد هويته، فبعضهم يجعله هو المختار نفسه وبعضهم يجعله مولى لعلي بن أبي طالب أو لحمد بن الحنفية. والراجح الآن هو أن كيسان لقب لرجل اسمه أبو عمرة كان صاحب شرطة المختار وحليفه وكان مولى لقبيلة بجيلة وأميراً للموالي.

وأمام هذه المعطيات لا بد من اعتماد قدر أكبر من المرونة في التصنيف والتحقيب. وبما أن موضوعنا هنا ليس التاريخ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بل «الحفرة» في العقل السياسي العربي، فإننا سنعتبر جملة الآراء والأفكار التي يصنفها مؤرخو الفرق إلى مختارية وكيسانية وسبئية وغلاة، سنعتبرها تنتمي إلى مجال إبديولوجي واحد هو ذلك الذي اتخذ محمد بن الحنفية مرجعية له. وإذا كان هذا المجال الإبديولوجي قد تبلور بصورة واضحة مع حركة المختار فإن التسميات التي رفعت فيه والأفكار التي روجت داخله لم تظهر فجأة ولا مرة واحدة، بل إن حركة المختار نفسها إنما قامت لتكون الوجه العملي التطبيقي لمعارضة إبديولوجية ذات طابع ميثولوجي كانت تشكل تياراً بارزاً في صفوف أنصار علي بن أبي طالب منذ الأعداد للثورة على عثمان. إنه التيار الذي ينسب إلى عبد الله بن سبأ الذي تحدثنا عنه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤). ويبدو أن اسم «السبئية» قد أطلقه الأمويون في الأصل على أنصار علي، وكانت غالبيتهم من اليمن. وقد رأينا قبل كيف أن زياداً وإلى معاوية على الكوفة قد أطلق اسم «الترابية السبئية» على جماعة من أنصار علي كانوا يردون على لعن علي على المنابر بالكوفة بلعن معاوية، وكان على رأسهم حجر بن عدي الكندي وقد سير زياد خمسة عشر شخصاً منهم إلى معاوية وفي مقدمتهم حجر بن عدي وقد اتهمهم زياد بخلق معاوية والتحريض على الثورة وأشهد سبعين رجلاً عليهم وبعث بذلك كله إلى معاوية فقتل سبعة منهم سنة ٥١ هـ في مقدمتهم حجر بن عدي. ومن المستبعد جداً أن تكون هذه الجماعة علاقة بالفكر ابن سبأ الغالية. فالمصادر السنية تعطف على حجر بن عدي وتترحم عليه. ويرد في هذا الصدد أن معاوية مر حين حج على عائشة زوجة النبي (ص) فقالت له: «لما خبيت الله في قتل حجر وامسح به؟ قال: لست أنا قاتلهم، إنما قتلهم من شهد عليهم»^(٢٧). ولا تسجل المصادر السنية من أخطاه معاوية أكبر من قتله هذه الجماعة. وإذا نحن لممن المستبعد تماماً أن يكون وصف زياد لهذه الجماعة بـ «السبئية» دليلاً على أنهم كانوا من أتباع عبد الله بن سبأ، وإنما سبأهم كذلك، فقط لكونهم يمنيون لا غير، أو بالأحرى لكونهم من أنصار علي من أهل اليمن.

على أنه إذا كانت جماعة حجر بن عدي منزوعة من «القلو» كما يفهم ذلك من مصادرنا السنية فإن هذه المصادر نفسها تجمع على انتشار القلو ومراكزه في الكوفة وبين القبائل اليمنية من سكانها خاصة. وهذا يفسره ما قدمناه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣) من معطيات حول المراكز الوثنية الحرمية التي كانت في شمال اليمن (ذو الخلفة أو الكعبة

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٢.

اليمنية) والتي كانت تمج إليها وتعبد أصنامها قبائل بجيلة وكننة وخثعم وغيرها. لقد انتقلت هذه القبائل كما قلنا إلى الكوفة زمن الفتح. وكانت الكوفة والمدائن والحيرة قد عرفت مراكز هرمسية قبل الفتح فأصبح تراثها وتراث القبائل المتقلة إليها من اليمن يشكل المعتقدات القديمة، في هذه الناحية التي سرعان ما بدأ توظيفها في الصراع السيفي. ولا بد من التأكيد هنا على حضور المعتقدات اليهودية في هذا التراث خصوصاً وقد كانت اليهودية للهرمسة منتشرة في اليمن وبين سكانه منذ عصور سابقة.

من مراكز الغلو في الكوفة التي احتضنت لنا المصادر بأخبار عنها مركزان كانت تشرف عليهما امرأتان ناعطيتان يمنيتان، من بني ناعط من همدان^(٢٨). يذكر الطبري «إن هند بنت الفكلمة الناعطية كان يجتمع إليها كل خال من الشيعة فتحدث في بيتها وفي بيت ليل بنت قيس الزنبلة - الناعطية - وكان اتسوا رغبة بن قيس من شيعة علي وكان مقصداً [= غير مفلح في شيعه] فكانت لا تحبه». وكان من جماعة المغالين هؤلاء رجال من اليمن يذكر الطبري بعض أسماهم وكانوا من أتباع المختار ورجاله. ومعروف أن همدان والناعطيين منها، كانت من أخلص الناس لعلي، وكان من تلامذة ليل الناعطية امرأتان كان لهما دور في حركة الغلو هما المبلاء صاحبة أبي منصور العجلي - الذي ستحدث عنه بعد - وحيلة التي يقول عنها الجاحظ أنها كانت لها رئاسة في الشيعة^(٢٩). ويذكر الجاحظ كذلك أن ليل الناعطية كانت «ترقع قميصاً لها وتلبسه»^(٣٠) وأنها كانت من النسك والزهاد^(٣١).

والى جانب مراكز الغلو التي كانت تديرها الناعطيتان وغيرهما من النساء كانت هناك مراكز أخرى في الكوفة والمدائن وغيرها لنوع آخر من الغلو يجد مصدره لا في المراكز الهرمسية اليمنية بل في تلك المراكز المسائلة لها التي كانت منتشرة في شرق الجزيرة والتي كانت مأوى للكهنة المهتمسين وغيرهم من ادعياء النبوة وحمل رأسهم مسيلمة الخثمي. فلقد كان هذا الأخير يطوف في أسواق هذه الناحية مثل سوق الابل وسوق الانبار وسوق الحيرة «يلتمس الخيل والبرنجات وأخبار النجيين والنبئين»^(٣٢). وعندما انتهت حروب الردة وخضع أتباعه للإسلام بالقوة بقي بعضهم محافظاً على الولاء له تذكر المصادر منهم جماعة بن الخلوث من بني حنيفة المعروف بـ «ابن النواحة»، وهو الشخص الذي كان مسيلمة قد بعثه إلى النبي (ص) يدهي مشاركته في النبوة ويطلب منه نصف الأرض (الفصل السادس، الفقرة ٢). لقد بقي ابن النواحة هذا هو وجماعة من أصحابه مخلصين لمسيلمة وتعاليمه ويدينون بنبوته إلى أن علم

(٢٨) أحمد بن محمد بن عبد ربه، المعتمد لفريد، تحقيق محمد سعيد العربي، ٨ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٣٠٤.

(٢٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٣٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الجلاء، تحقيق طه الحاجري (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٣)،

ص ٣٧.

(٣١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والنبين، ج ٢، ص ٨.

(٣٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٣٦٩.

بذلك عبد الله بن مسعود عامل عمر بن الخطاب على الكوفة قاتلهم^(٣٢). ولا شك أن أتباعهم بقوا هناك محافظين على تعاليم مسيئة، فالعقائد، كما هو معروف، لا تموت بقتل أصحابها. وقد نشط هؤلاء زمن المختار، زمن الغلو وانبعاث المعتقدات القديمة. وكان لبعض رجال قبيلة عجل من عبد قيس من ربيعة التي كانت منازلها شرق الجزيرة وكانت فيها مراكز هرمسية، كان لهذه القبيلة دور كبير في الغلو كما سترى بعد قليل. وأخيراً وليس آخراً لا بد من الإشارة إلى الموالي، في الكوفة والمدائن والحيرة وغيرها، وقد كان الغلو قد انتشر فيهم انتشاراً وكان أميرهم، كما ذكرنا، هو كيسان مولى بجيلة صاحب المختار. وتذكر بعض المصادر أن أهل المدائن كانوا غلاة كلهم^(٣٣) ومن دون شك فقد كان لعقائد الزيدكية والمناوية وعقائد الصابئة والمندائين نوع من الحضور في هذا الوسط.

نظم المختار حركته وسط هذا المجتمع المختلط عرقياً وعقائدياً. وبما أن قضية الوحدة هي تحقيق طموحه السياسي فقد جعل الغاية تبرر الوسيلة، فتممّن شخصية الكاهن، بل شخصية مدعي النبوة، مستعدياً نموذج «مسيئة الكذاب»، ولكن مع هذا الفارق وهو أنه جعل من محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها الشرعية لحركته خصوصاً أمام «أشراف العرب» من الشيعة. لقد قدم نفسه إليهم متنبئاً لمحمد بن الحنفية، مكلفاً من طرفه بالقيام بـ «الأمور» جاهلاً من المهدي والوصي. قال في خطبة له أمام جماعة من هؤلاء «الأشراف» وكان قد استدعاهم إلى منزله بمجرد وصوله إلى الكوفة قادماً من مكة سنة ٦٤ هـ ليدعو باسم ابن الحنفية. قال: «أما بعد، فإن المهدي ابن الوصي، محمد بن علي، يعني إليكم أمياً ووزيراً، ومنتخباً وأميراً، وأمرني بقتل الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»^(٣٤). وقد كرر ذلك في صك البيعة له سنة ٦٦ هـ بعد فشل حركة ابن صرد وانقسام «أشراف العرب» من الشيعة إليه وعلى رأسهم مالك بن الأشتر وانتصاره على عامل ابن الزبير على الكوفة، فقد قال لهم: «وبناهم على كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد الملحدين والدفع عن الضعفاء وقيل من قائلنا». وكان قد خطب فيهم خطبة مسجوعة على طريقة مجمع الكهان فيها نفحة من ادعاء النبوة، فكان مما قاله فيها: «الحمد لله الذي وعد ولبه التصبر وعدوه الحصر، وجعله فيه إلى آخر الدهر، وهذا مفعولاً، وفضله مقصياً... أيها الناس: إنه رفضت لنا ولاية، ومدت لنا غاية، فليل لنا في الرليّة: إن ارغموها ولا تضموها، وفي الغاية: إن اجروا إليها ولا تمدوها، فسمعت دعوة السامي ومقالة الوامي، فكم من ناع وباهية لقتل في الواحمة، ومدد لن طغي وأخبر وعصى وكذب وتولى. ألا فادخلوا ليها الناس فبايعوا بيعة هدى، فلا والذي جعل السماء سقفاً مكشوفاً والأرض فيجاً سبلاً، ما يبايعهم بعد بيعة علي بن أبي طالب وآل علي أعني منها»^(٣٥).

«الطلب بدماء أهل البيت»، والدفع عن الضعفاء» هما المقصديتان اللتان ركبهما

-
- (٣٢) جابر عبد المال، حركة الشيعة الطورانيين، ص ١٨، ذكره: علي سامي القنطار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨.
- (٣٣) التوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٧.
- (٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٠٥.
- (٣٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٤٧.

المختار كما بينا سابقاً وقد وقف في حركته من أجلها، فضلاً عن مجمع الكهان، جملة الأفكار
 ستصبح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعة في الإمامة. وهذه الأفكار والأطروحات
 التي تعرضها كتب الفرق كأراء مفصلة مستقلة بنفسها هي في الحقيقة عناصر تشكل البنية
 التي تقوم عليها ميتولوجيا الإمامة عند غلاة الشيعة ونظرية الإمامة عند المعتدلين منهم. وفي
 الفقرة التالية والتي يعدها سنرى كيف أن الوصية وإدعاء «العلم السري» أو النبوة، والبداعة،
 من جهة وللهدية والغيبة والرجعة من جهة أخرى كلها عناصر في بنية نظرية لها منطقتها
 الداخلي الذي لا يتخلو من حماسك منطلق يلتصق بالصدق والمصادقية في المائلة العرفانية
 (بخصوص المائلة العرفانية انظر كتابنا بنية العقل العربي القسم الثاني، الفصل الثاني).

- ٤ -

رأينا في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤) أن السبئية هم أول من أطلق على
 علي بن أبي طالب لقب «الوصي»، والمقصود هو أن النبي (ص) أوصى له بالإمامة من بعده.
 وقد وظف المختار هذا اللقب بوصف محمد بن الحنفية بـ «ابن الوصي». ولم يكن في حاجة
 إلى تبريره ولا حتى إلى الترويج له فلقد كان لقب «الوصي» كلقب لعلي شائعاً في الوسط الذي
 كان يتحرك فيه المختار، وسط السبئية في الكوفة. ووصف ابن الحنفية بكونه «ابن الوصي» لا
 يشير أي اعتراض إلا من طرف من لا يمتزج بالوصية. ولن يمر وقت طويل حتى تظهر في
 صفوف السبئية والغلاة حول الوصية آراء تقول بأن علياً أوصى لابنه ابن الحنفية، مما يجعل
 منه، ليس فقط «ابن الوصي»، بل أيضاً «الوصي» نفسه. وهذه مسألة خطيرة، لأن تخصيص
 ابن الحنفية بـ «الوصية» يقطع حق الحسن والحسين في الإمامة.

ولتجنب هذه النتيجة قال بعضهم بأن الحسين هو الذي أوصى لابن الحنفية. وقد شيد
 أحد منظري الكبشانية واسمه عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي، صاحب إبن مباءة
 نظرية في «الوصية» وظف فيها مفهوم «الأسباط» وقال إن بني هاشم هم «أسباط المسلمين»
 معتمداً في ذلك على المائلة مع أسباط بني إسرائيل، أي أئمتهم الذين جازوا بعد الأنبياء، وفي
 القرآن: «وما أنزلنا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط» (البقرة ١٢٨) وأيضاً:
 «ولطمعتم اثني عشر أسباطاً أمثلكم» (الأعراف ١٦٠). وهكذا فكما أن النبوة وسمو المنزلة لم
 يكونا في جميع أبناء يعقوب، جدي بني إسرائيل، وإنما في أربعة منهم هم لاوي ويهوذا ويوسف
 وابن بلعم، وهم الذين خرجت من ذريتهم الأنبياء والملوك فشرف الباقي بشرقهم، فكذلك
 الحال في بني هاشم: فالإمامة والملك في أربعة منهم فقط، هم علي والحسن والحسين
 ومحمد بن الحنفية، وهم شرف بنو هاشم وعلت منزلتهم، بل بهم «يسف الخلق الفيت» ويختل
 العدو وتظهر الحجة وتموت الضلالة... وهم كسيف نوح من دخلها صدق ونجا ومن تأخر عن وفاء.

ومن المائلة مع تاريخ بني إسرائيل إلى المائلة مع الأشياء التي وردت في القرآن موضوع
 قسم. وما أن القسم لا يكون إلا بالأشياء العظيمة فإنه لا يعقل - في نظر ابن حرب - أن
 يقسم الله في القرآن بـ «التين» و«الزيتون»... الخ وهو يقصد الشجرتين المعروضتين، بل لا
 بد أن يكون لقوله تعالى: «والتين والزيتون وطور سين» وهذا البلد الأمين» معنى آخر غير معناه

الظاهر، وبالتالي لا بد من تأويل. ويقرر ابن حرب أن المقصود بـ «التين» هو علي بن أبي طالب وبـ «الزيتون»: الحسن، وبـ «طور سينين»: الحسين، أما «البلد الأمين» فهو محمد بن الحنفية. فبهؤلاء أقسم الله في الآية المذكورة، «وإنما أقسم بهم لأنهم الأئمة والجلّة وحمد الإسلام وقومه». وإذا سلّنا ابن حرب: لماذا لم يدخل القرآن في هذا القسم الرسول (ص)؟ فإنه يجيب: إن الله لا يقسم به «وإن كان أحق بالتعظيم منهم» لأنه كان في «دار العلانية»، له الكلمة العليا والناس له تابعون، بينما كان علي وبنوه في «دار التقية». فقد غصبت منهم حقوقهم فاضطروا إلى نوع من المسألة والمهادنة فكان القسم بهم إشارة إلى عظيم قدرهم وتذكيراً به. ومع أن هؤلاء الأسباط الأربعة يشتركون جميعاً في علو المنزلة والاختصاص بالإمامة فإن كل واحد منهم يتميز بخاصية عرفت فيه أكثر من غيره. وقد ظهر ذلك جلياً في الدور الذي قام به كل منهم وفي طريقة تعامله مع الإمامة. ولذلك ميز القرآن بينهم فمرز لكل منهم برمز خاص. وهكذا فصل بن أبي طالب رمز له بـ «التين» لأنه «سبط إيمان وأمن» ورمز للحسن بـ «الزيتون» لأنه «سبط نور وتسليم» (الزيتون: زيت = مصباح...) ورمز للحسين بـ «طور سينين» لأنه «سبط حجة ومصيبة» (= مسألة كربلاء). وأما ابن الحنفية فقد رمز له بـ «البلد الأمين» لأنه رابع الأئمة وآخرهم فاجتمعت فيه «خصال عجيبة» تسمو به عن الثلاثة السابقين، ومن هنا كان هو «الإمام» وهو «المهدي» وهو «الوصي»: أوصى له أبوه. وإذا كان الحسن والحسين قد خرجا قبله للمطالبة بالإمامة فهما لم يفعلا ذلك إلا بإذنه، فهو الذي أذن للحسن بالخروج لمحاربة معاوية أولاً ثم أذن له بمصالحته بعد ذلك، وهو الذي أذن للحسين بالخروج لمحاربة يزيد، وعندما حدثت مذبحة كربلاء انتدب المختار بن أبي عبيد للانتقام وأخذ الثأر ففعل^(٣٧).

وكان أتباع ابن حرب يقولون إن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قد نصبه إماماً وإن روحه قد تحولت إليه ثم انتقلوا بعده إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب الذي قام بطالب بالإمامة مدعياً الوصية من أبي هاشم، وكان يقول بالنسوخ مناولاً حديثاً روي عن النبي (ص) يقول: «الأرواح جنود مجنونة فما تعولف منها لتلف وما تترك منها تخطف»، وقال إن الأرواح تنقل من جسد إلى آخر وتعارف خلال هذا الاتصال. وهكذا فروح الله كانت في آدم ثم انتقلت عبر الأنبياء حتى اتصلت به هو، فهو إذن روح الله وهو نبي، ولذلك قال بما يشبه أن يكون ديناً جديداً إذ أنكر القبيلة وقال إن الدنيا لا تفنى وأحل الخمر وغيره من المحرمات مناولاً قوله تعالى: «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح لما طعموا إذا انصوا وأمنوا». ومنه عليه قال: من عرف الإمام فليصنع ما يشاء، فقال بعدم وجوب الصلاة والصوم... الخ وزعم أن العبادات الواردة في القرآن هي رموز لأشخاص من آل البيت. وقد نجح عبد الله بن معاوية هذا في تنظيم حركة قوية في إيران، أواخر الدولة الأموية، كانت أشبه ما تكون بحركة المختار. وقد ناقس حركة العباسيين هناك على الدعوة إلى «الرضا» من آل محمد ثم صار يدعو لنفسه. وقد عرف أتباعه بـ «الجعفرية» نسبة إلى جده

(٣٧) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المقاتلات والفرق (طبعة طهران، ١٩٦٣).

وبـ «الجناحية» نسبة إلى كنية هذا الأخير (ذي الجناحين). وكان أكبر دعائه عبد الله بن حارث وإليه تنسب هذه الحركة أحياناً (الحرثية). وقد تمكن منه، في النهاية، أبو مسلم الخراساني فقتله - أو أرسله إلى الأمويين فقتلوه^(٣٨). وسيطول بنا الحديث لو أخذنا نستعرض آراء الفرق الأخرى التي تفرعت عن الكيسانية بعد موت محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم، فلقد كانت جميعاً «تيلرات» في حركة واحدة، وكان موت أبيها أو زعمائها هو السبب الرئيسي في تفرقها وانقسامها إلى فرق فرعية. ومع ذلك فقد بقيت الكيسانية حية بشكل أو بآخر، وبقي محمد بن الحنفية رمزاً حياً في غيول كثير من الجماعات.

من ذلك ما ذكره الطبري من أن أحد دعاة القرامطة، واسمه الفرج بن عثمان، جعل نفسه وداعية المسيح - وقال أنه - هو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وهو أحد بن محمد بن الحنفية وهو جبريل. وذكر أن المسيح تصور له في جسم أسنان وقال له: تلك الداعية وانتك الحجة... وعرفه الصلاة أربع ركعات: ركعتان قبل طلوع الشمس وركعتان قبل غروبها، وإن الأذان: الله أكبر (أربع مرات) وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن آدم رسول الله... وأن نوحاً... وأن إبراهيم... وأن موسى... وأن عيسى... وأن محمداً... وأشهد أن أحمد بن محمد بن الحنفية رسول الله... وأن الفاضلة التي يجب أن تقرأ في الصلاة هي من القرآن والمترلة على أحمد بن محمد بن الحنفية، وإن القبلة والمسيح إلى بيت المقدس... وأن الصوم يومان في السنة... والنبيذ حرام والحمر حلال... الخ^(٣٩). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جماعات من قبيلتي بجيلة وخثعم كانت في صفوف القرامطة بالكوفة وقد انتقل بعضها إلى صفوف ثورة الزنج^(٤٠). فليس غريباً إذن أن يبقى ابن الحنفية «الرمز» حياً في الذاكرة الشعبية لهذه القبائل اليمنية التي تحمل معها موروثة قديماً من الحفائذ يرجع إلى ما قبل الإسلام إلى ذي الخلصة أو الكعبة الليثية.

من جميع ما تقدم نستطيع أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن «الوصية» التي وضعت في الأصل ضد «الاختيار» ومن أجل حصر الإمامة في علي وذريته قد خضعت هي الأخرى لأنواع من «الاختيار»: كل حزب أو فريق يختار الشخص الذي يدعي له الوصية داخل ذرية علي أو خارجها. لقد اهتمت الوصية منذ توظيفها زمن المختار في عهد بن الحنفية على «النسب الروحي»، على وراثته «العلم السري» مما فتح باباً واسعاً لانتقال الوصية عبر أشخاص لا تربطهم علاقة النسب الطبيعي، فادعى كل من «عدم» إسلاماً من الأئمة أنه أوصى إليه وأورثه «العلم السري». ذلك ما جعل للشيولوجيا نصيباً وتزدهر في أوساط الشيعة. فيها أن التشيع يقوم أساساً على رفض مبدأ «الشورى» والاختيار، وبالتالي رفض العقلانية في السياسة، وبما أن السياسة تقوم دوماً على نوع من «الاختيار» يفرضه ميزان القوى، فإن التمسك بـ «الوصية» جعل من الضروري تهمير «الاختيار» الذي يفرضه ميزان

(٣٨) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٢)،

ص ١٢٥، النونية، فرق الشيعة، ص ٣٢-٣٤، والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٦٠٢-٦٠٣.

(٤٠) كان زعيم الزنج علي بن محمد من قبيلة عبد القيس وقد قُاد المختار في القول بالعلم بالقياس وفي

أشياء أخرى. انظر: فيصل السمر، ثورة الزنج (بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١).

القوى، لفائدة هذا «الوصي» لو ذلك، فكانت وراثة «العلم السري»، الذي هو مضمون «الوصية»، هي التبرير الوحيد الممكن، حتى أن «الوصية» لا تعني فقط وراثة «النسب الروحي»، بل تعني أيضاً انتقال المضمون السياسي المرتبط بهذا النسب من الماضي إلى الحاضر. لقد كان علي بن أبي طالب رمزاً للمساكين والضعفاء، و«الوصية» التي انتقلت منه إلى أبنائه ومنهم إلى «الأوصياء» الآخرين لم تكن تعني انتقال الإمامة كمجرد زعامة سياسية وحب، بل إن «الوصية» تعني أيضاً الوصية بالضعفاء والفقراء والمساكين... إنها من هذه الناحية تعبير عن الانتقال بآمال الماضي التي لم تتحقق إلى الحاضر رجاء أن تتحقق فيه. ومن هنا ذلك المبدأ الذي نمسك به الشيعة وهو أن الوصية جزء أساسي من مهام الإمام فهو لا يجوز أن يترك الناس بدون الوصية لمن يخلفه. فهو لم يكن إماماً لنفسه بل كان من أجل تحقيق آمال الضعفاء... الخ. وسواء حقق منها شيئاً في حياته أو لم يحقق فإن واجب الإمامة يفرض عليه دفع «الأمانة» إلى من سيقوم بها. الوصية من هذه الناحية تعبر عن رفض الإحتراف بالفشل، إنها تأكيد للاستمرارية. ولكن الاستمرارية، استمرار الآمال... لا يكفي فيها الانتقال بالمطامع من الماضي إلى الحاضر بل هي تتطلب الانتقال بها إلى المستقبل أيضاً. إن الماضي والحاضر هما دائماً من أجل المستقبل. ومن هنا كان الانشغال بالمستقبل جزءاً من أيديولوجية الوصية.

كان المختار واحياً تماماً لما يشغل الناس في الكوفة، خصوصاً الضعفاء منهم والوالي. لقد حدد منذ اعتزله القيام لتحقيق مشروعه السياسي القضيتين اللتين سيوظفهما لكسب جموع الموالي والضعفاء العرب إلى جانبه، وذلك حين قال لابن الزبير: «إني لأعرف يوماً لو أن قم رجلاً له وفق وعلم بما يلي لاستخرج منهم جنداً تغلب به أهل الشام». لهذا الربط بين القضيتين وما وجه العلاقة بينهما؟

«الفرق بالضعفاء»، وهم أساساً الموالي ممنه تمنيهم بحقوق «المواطنة» في الأمة الإسلامية، وبالتالي الاعتراف عليهم كـ «جنده» مع كل ما يستتبع ذلك من اشراكهم في العطاء والمسؤوليات... الخ، ولكن هل يكفي ذلك لتمنيهم؟

إن التنمية تبدأ بتجديد الميخيل الاجتماعي الديني... الخ. وقضية الضعفاء دائماً هي «الفقر». الضعيف يمشي يومه مشغولاً بفقره، بلقمة العيش. ولذلك فـ «العلم بما سيأتي» هو عنده قضية القضايا: ماذا يخفى المستقبل، متى ستغير الأوضاع... الخ، مشكلة المصير هي مشكلة الضعفاء أما الأغنياء فهم يصنعون مصيرهم بأنهم... .

«الفرق بالضعفاء» و«العلم بما سيأتي» قضيتان متلازمتان: الفرق يهم سبيل للاتصال بهم في الحاضر، أما العلم بما سيأتي فهو سبيل تخجيلهم من أجل المستقبل، من أجل التصحية في سبيل التغيير الذي يتشددون. إن أيديولوجية «العلم بالغيب» هي أيديولوجية المحرومين، الأيديولوجيا التي تجعلهم يتمسكون بالأمل وتبشرهم بالفرج، مثلها في ذلك مثل أيديولوجية «الوصي» التي تعني الانتقال بالأمل من الماضي إلى الحاضر. وسنرى كيف أن

ايدولوجية «المهدي» تعني أساساً الانتقال بذلك الأمل في العدل والانتقام من الظالمين إلى المستقبل.

أدرك المختار إذن أهمية تلازم هاتين القضيتين فجمع بينهما: لقد اتجه إلى العبد ونادى وإن أيا عبد اتفق بنا فهو حرة واستمال الموالي بأن تحالف مع أميرهم كيسان أبي عمرة فجعله صاحبه وصاحب شرطته ثم أذاع أنه يأتيه «العلم بما سيأتي» وأن جبريل يحرقه بذلك. ولما كان «العلم بما سيأتي» مرتبطاً في تخيال الناس بالكهانة وسجعهم فقد اصطنع المختار السجع طريقة في مخاطبة الجمهور وأومهم أن ذلك مما يوحى إليه... الخلية تبرر الوسيلة. والحق أن المختار لم يدع أنه صاحب «قرآن» ولم يصرح بمعارضته أو تبديله لشرائع الإسلام، بل لقد قام باسم الإسلام، باسم المطالبة بدم آل البيت، بيت نبي الإسلام. إن قضيت المعلنه واضحة: الانتقام من «الجبارين» و«الدفع عن الضعفاء» واتصاف المظلومين. وهذان هما الموضوعان الرئيسيان اللذان تناولهما في أسجاعه. يقول في نموذج من أسجاعه هذه يخبر فيه بقرب انتصاره على عبيد الله بن زياد: «وما والذي أنزل القرآن، وبين الفرقان، وشرع الأديان، وكرم الصبيان، لاقتل النصاة من أزد وهيمان، ومذبح وهدان» وقال أيضاً: «ورب العالمين، ورب البلد الأمين، لأظن الشاعر المهمن، ورجل المرقين ولولاء الكافرين، وأخوان الظالمين، وأخوان الشهابيين، الذين اجتمعوا على الأباطيل، وتصوروا على الأقويل، الا فطروا لذوي الأخلاق الحميدة، والأفعال السليمة، والأراء العنيدة، والنفوس السميكة». وقال في خطبة له: «الحمد لله الذي جعلني بصيراً، ونور قلبي نويراً، والله لأحرقن بالنصر مورا ولأبشن بها قبوراً، ولأشفين منها صدوراً، وكفى بالله عادياً ونصيراً»^(٤١). ذلك هو «الغيب» الذي كان يعلمه المختار: التبشير بالانتقام من الظالمين والانتصار للمظلومين وهو ما كان يسم الضعفاء والمحرومين وليس غيب المصير «المتأيزي بفي». إن ما يهمهم هو «غيب السياسة وليس «غيب الدين»، وإذا انشغلوا بهذا فمن أجل ذلك.

لم يعلن المختار، رسمياً، عن ادعاء النبوة. ويقال إن كيسان صاحب شرطته ومستشاره الخاص هو الذي كان يقول لأتباعه من الموالي إن المختار يأتيه الوحي. وهذا التوزيع في الأدوار مفهوم. فالمختار الذي يريد أن يضمن إلى جانبه وأشراف العرب لم يكن من مصلحته الإعلان عن ادعاء النبوة. أما الموالي وضعفاء العرب الذين كانوا في حاجة إلى مثل هذا «الغيب» فقد تولى كيسان أبو عمرة إبلاغهم بذلك. ولكي يثبت المختار ومستشاره كيسان هؤلاء أن الوحي كان يأتيه فعلاً عمداً إلى التعامل فيرسلان من يأتيها بالأخبار سراً وبسرعة ثم يشيع كيسان ذلك على أنه نبوة من المختار، حتى إذا مرت أيام جاء «الشعر اليقين» متواتراً يقول به جميع الناس. وواضح أن مثل هذه التحييلات تنطوي على مجازفة خطيرة: فقد يفنجا المختار بمن يسأله عن أمر معين يخص المستقبل القريب فيضطر إلى الإجابة دون تدبير سابق، أو قد يضطر إلى تشير ورجاله بالتصريح في معركة، فإذا دلرت الدائرة عليهم عادوا سائطين محتجين. وللخروج من مثل هذه المأزق قال المختار بفكرة «البلد»، ومؤداها أن الله كان يرى رأياً فأنخبر به المختار ثم بدا له أمر آخر بعد ذلك. هذا ما حصل عندما وعد

(٤١) البستاني، الفرق بين الفرق، ص ٢٢ - ٢٥.

أصحابه بالنصر في حربه مع ابن الزبير. وعندما هزم جيشه بالبلاتين جاء من بقي منهم بختج عليه: «ومدتنا بالنصر، فكفيت علينا». فقال له المختار: «إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك لكنه بدا له». واستدل لذلك بقوله تعالى: «ويجوع ما يشاء ويثبت» (الرعد ٢٩). ومنذ ذلك الوقت صار «البداء» من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي: يخبر الإمام أتباعه بشيء، فإن حصل ذلك كان تصديقاً له وإن لم يحصل قلل بـ «البداء». لقد جعل المختار «البداء» قرين للنسخ. البداء في الأخبار والنسخ في الشريعة، وقال أصحابه إذا كان الله قد نسخ أحكاماً أمر بها فلماذا لا نقبل منه أن ينسخ أمراً آخر به؟^(٤٦).

كان المختار غيراً بمخايل الضعفاء والمحرومين عارفاً بكيفية تخديعهم. ولذلك نراه يتخذ جميع الوسائل التي من شأنها أن تضمن له ارتباط أتباعه به، وهم في الجملة من المستضعفين الذين لا يجمعهم إطار «القبيلة» فكان يوظف كل ما يمكن أن يعين على جعلهم «قبيلة روحية». كانت الميثولوجيا لديه تقوم مقام خيال «القبيلة». وهكذا حينما كان منهمكاً في تجهيز جيشه لمواجهة عبد الله بن زياد وقع في يده كرسي قديم، فسارع إلى إدعاء أنه كرسي علي بن أبي طالب فاتخذ منه رمزاً لتعبئة خيال رجاله وقال لهم: إنه لم يكن في الأمم الخالية أمر إلا وهو كائن مثله في هذه الأمة، وإنه كان في بني إسرائيل التابوت فيه بقية عما ترك آل موسى وهارون وإن هذا الكرسي هو لنا مثل التابوت. اكتشفوا عنه. فكشفوا عنه أثوابه وقامت «السبية» فرفضوا أيديهم وكبروا ثلاثاً. ثم أنه خرج إلى المعركة بالكرسي على بخل وقد طعني، بمسكه عن يمينه سبعة رجال وعن يساره سبعة، فقاتل أصحابه على الكرسي وقال الراوي وقتل أهل الشام مقتلة لم يقتلوا مثلاً لأزعم ذلك فتنازعوا فيه [المختار] حتى تعاطوا الكثرة^(٤٧).

يميل كثير من المصادر إلى أن المختار لم يدع النبوة بنفسه وإنما نسب إليه أصحابه أن جبريل يأتيه به «علم ما سيأتي». ولكن المختار فتح بذلك باباً واسعاً لادعاء النبوة. ولما كان من شرط الإمام «المعرفة بما يأتي» - وإلا لماذا كان هو الإمام؟ - ولما كانت المعرفة بما يأتي وحياً، والوحي نبوة، فإن الإمام بالضرورة نبي أو هو في معنى النبي.

تلك هي النتيجة التي استخلصها أولئك الذين نطلق عليهم كتب الملل والنحل اسم «الخلافة»، أي أولئك الذين غالوا في حق أئمتهم فادعوا لهم النبوة أو ادعوا لأنفسهم، وكثروا ما يحدث هذا بعد ذلك. كان بيان ابن سميان القندي التميمي اليمني من أولئك الذين قالوا بذلك. لقد وظف فكرة «الخلول» - أو ما سيمى بهذا الاسم - في تفسير النبوة وتعميمها، فقال بنظرية في النبوة تستفي عن جبريل وتجعل النبي في علاقة مباشرة مع الله. إنه العرفان الحميسي الذي يفتح الباب لالتباس النبوة بالالهوية فيوصف الإمام بأنه نبي بالخلول بمعنى أن جزءاً من الله قد حل فيه وبه يعلم ما سيأتي وهذا ما يرفعه إلى درجة الألوهية. وبهذا يكون الإمام إلهياً، وبعضهم يجعله إلهياً، وفي نفس الوقت بشراً نبياً. ولكنه يختلف عن البشر

(٤٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.

(٤٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

العالمين في كون الجزء الإلهي الذي حل فيه يتقل بعد وفاته إلى غيره من الأئمة، لو يعود إليه هو نفسه فتكون رجعت. ومن هنا استمرارية النبوة والإمامة وما تطوي عليه من الأمانة. والوصية تعني حيث صورة انتقال الجزء الإلهي في الإمام الحي القائم إلى الذي يخلفه حين يتصّب إماماً.

في هذا الإطار يجب أن نفهم نظرية الغلاة في النبوة والألوهية. وفي مقدمة ذلك نظرية بيان بن سميعان الذي كان من الأوائل الذين دشنوا القول في هذا الموضوع. ويقدم لنا الشهرستاني ملخصاً مركزاً لنظريته في العبارات التالية: «قال: حل في علي جزء إلهي واحد بجسده، فيه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر، وبه كان يجارب الكفار وله النصر والظفر وبه قلع باب غير وعن هذا قال: والله ما قلعت باب غير بقوة جسدانية ولا بحركة خلقية ولكن قلعت بقوة روحانية ملكوتية بنور ربها مضية: غالفوة الملكوتية في نفسه كالصباح في الشكاة والنور الإلهي كالنور في الصباح. قال: وربما يظهر علي بعض الأزمان. وقال في تفسير قوله: ﴿هل ينظرون﴾ (= ينظرون) إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (المقدمة ٩٣)، لعله به علياً: فهو الذي يأتي في الظل، والرعد صوته والبرق نبيه. ثم ادعى بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ ولذلك يستحق أن يكون إماماً وخليفة «وذلك هو الجزء الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة...» وكتب (= بيان بن سميعان) إلى محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف به الباقرة ودعا إلى نفسه، وفي كتابه: «اسلم تسلم وترتقي من سلم فذلك لا تدري حيث يحمل الله النبوة...» وقد اجتمعت طائفة علي بيان بن سميعان ودانوا به وعلجبه فقتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١١٩ هـ وكان قد خرج في جماعة من أصحابه بالكوفة. وتضيف مراجع أخرى أن بيان «كان يعرف الاسم الأعظم (= اسم الله الأعظم) وأنه كان يهزم به العساكر وأنه يدعو به الزهرة فتجيبه». وكان أصحابه يقولون بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هشام، ومن هذا الأخير انتقلت إليه، أي إلى بيان بن سميعان»^(٤٤).

- ٥ -

كانت فكرة «المهدي» في مقدمة الأفكار التي وظفها المختار. وهو لم يدع المهديّة وإنما أسبغها على محمد بن الحنفية. وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الأخير كان يقبل هذا اللقب، فقد ذكروا أن رجلاً ناداه: «يا مهدي»، فأجابه: «أجل، إنما مهدي لعلي إلى الرشد والخير. اسمي اسم نبي الله وكنتي كنية نبي الله. فإذا سلم أحدكم فليقل سلام عليك يا محمد، السلام عليك يا أبا القاسم»^(٤٥). وهذا يذكرنا بأحاديث «المهدي» وهي أحاديث مشكوك فيها ولم يروها البخاري ولا مسلم ولكن ذكرها كتب الحديث الأخرى. من ذلك حديث يقول: «لا تذهب قدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي» وفي رواية أخرى: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً»، وفي حديث آخر: «يكون في أمي المهدي أن نصر سبع والأربع (= يتمر خروجه سبع سنوات أو تسعاً) فتحم أمي فيه نعمة لم ينعموا بأكملها قط، تؤتي الأرض أكلها ولا يدع منه شيء، ولئلا يومتد كنوس (= أكلوا) فيقوم الرجل فيقول يا مهدي اصلي فيقول

(٤٤) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٢، والبتاحي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩.

(٤٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٦٨ - ٦٩.

خذ^{١١٠}. وقد وظف المختار فكرة «المهدي» بهذا المعنى توظيفاً واسعاً خصوصاً بين الموالى وضعفاء العرب.

وفكرة «المهدي» هدف، هي كما هو معروف، من أصل يهودي. إنها ترجمة لكلمة «المسيح» وباللغات الأجنبية Messic, Messiah ومعناها «الممّوح». وكان هذا المعنى معروفاً لدى القدماء، فالجناح ينسب إلى بعض القسرين قولهم: «إن المسيح إنما سي المسيح لأنه مُسح بدم البركة»^{١١١}. و«المسح» في التوراة معناه الهداية والتأييد الإلهي، ومهمة المسيح (= المهدي) في الأرض، كما تحددها التوراة هي أن «يقضي بالعدل للمساكين ويمكّم بالإتصاف لبائسي الأرض ويضرب الأرض بقضيب في فمهم ويمتدّ الخناق بشفة شفاه... فيسكن القلب مع الخروف ويربض النمر مع الجفدي»^{١١٢}. ويقول هذا المسيح: «روح السيد الرب علي، لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأعصب منكسري القلب، لأنادي للمبشرين بالعتق وللمأسورين بالإطلاق، لأنادي بسنة مقبولة للرب وبيوم انتقام لإلها لأعزي كل الناجين»^{١١٣}.

تنطوي فكرة «المهدي» إذن على أيديولوجيا كاملة «أيديولوجيا المساكين» الذين لا يكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فيتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله «ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً». ولا بد من القول هنا إن فكرة «المهدي» - اليهودية الأصل - لا بد أن تكون قد انتقلت إلى الكوفة مع القبائل اليمنية، خاصة قبيلة كندة التي كانت تنتظر، كما يينا قبل (الفصل السادس، الفقرة ٤) ظهور «القحطاني» الذي يعمد إليهم ملكهم. وقد لقبوه - ربما بالكوفة - بـ «المنصور». وقد وظف المختار هذا اللقب فجعل شعاره في حروريه: «يا منصور أمت»^{١١٤}. ولا بد من التنبيه هنا إلى أن فكرة «المهدي» لا تؤدي دورها كمحرض أيديولوجي إلا في حال «السخوط» والفشل، فهي وسيلة للحيلولة بين الناس وبين اليأس، وسيلة تربطهم بزعيم «رمز» لم يستطع أن يحقق للناس ما كانوا يأملونه منه، ولكي يتجنبوا بل يهربوا من اليأس / المأساة الذي ينتج عن الاعتراف بالفشل قالوا إنه سيعود. ومن هنا ارتباط فكرة «الرجعة» بفكرة «المهدي». فالرجعة هي رجعة المهدي لتحقيق ما لم يستطع قبل تحقيقه. أنه عندما سقط لم يمّت والمها «غاب» وسيرجع. وفكرة «الرجعة» هذه فكرة تراثية يهودية كذلك. فقد زعم اليهود أن النبي اختوخ رفع حياً إلى السماء وأن اليأس رفع كذلك، وأنه سيعود ليملأ الأرض عدلاً. وقد رأينا قبل كيف أن عبد الله بن سبأ قد امتنع من تصديق خبر وفاة علي بن أبي طالب وقال أنه سيعود ليسوق العرب بعصاه (الفصل السادس، الفقرة ٤).

(٤٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلفون، القنمة، تحقيق علي عبد الواحد وآل، ١ ج (القاهرة:

لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٧٢٥ وما بعدها.

(٤٧) الجناح، الجلاء، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٤٨) الكتاب المقدس، سفر أشعياء، الإصحاح ١١.

(٤٩) نفس المرجع، الإصحاح ٦١.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٠. يقال إن النبي (ص) اتخذ نفس الشعار في

بعض حروريه.

ولما كانت فكرة المهدي تقوم على الرجعة فإن الرجعة هي رجعة «الغائب»، وهو قد يكون في غيبة في الزمان كالسيح للخطر وقد يكون غائباً غيبة مكانية فقط. وقد وُظف المختار الغيبة بهذا المعنى الأخير، فوصف ابن الحنفية بأنه غائب: غائب عن الكوفة، وهو في المدينة أو في مكة وقد جاء المختار لينوب عنه «أميراً ووزيراً» ليمهد لرجعته. فهو يعمل باسمه وينطق باسمه، وإذا كنا لا نستطيع الجزم بأن فكرة «الإمام الصامت» و«الإمام الناطق» كانت قد ظهرت في هذا الوقت المبكر فإن وضعية المختار بالنسبة لابن الحنفية كانت وضعية الإمام الناطق بالنسبة للإمام الصامت. محمد بن الحنفية «صامت» لا يتكلم إلا رمزاً، كما فعل حينما زاره الوفد الكوفي الذي أراد أن يتأكد من دعوى المختار النبوية عنه.

وإذا كان غيب محمد بن الحنفية قد فتح المجال أمام المختار لتوظيف فكرة المهدي وفكرة الرجعة فإن فشل حركته سيجعل توظيف الفكرتين معاً أكثر ضرورة للـ «الفراغ». أما عندما مات ابن الحنفية فالحاجة إلى الفكرتين صارت أشد وأقوى. وسيكون النطق هو هدم الاعتراف بوفاته. وكما نص القرآن على أن المسيح لم يقتله اليهود «ولكن شبه لهم» وكما ادعى عبد الله بن سبأ أن علياً لم يمُت وأنه سيرجع فكذلك فعل اتباع ابن الحنفية. ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع فكرة المهدي والرجعة كما وظفها اتباع محمد بن الحنفية بعد وفاته لتسري إلى أي مدى يرفض الناس التخلي عن رموزهم. إن فكرة «المهدي» ليست فكرة دينية وإنما هي وسيلة لرفض الهزيمة والانهيار، وسيلة للتمسك بالأمل. إن الضعفاء وبسطاء الناس يربطون مطامعهم وأمالهم بأشخاص، بـ «رموز» والتمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد: «ابن الحنفية» سيمود، لا لأنه يحمل هذا الاسم، ولا لأنه ابن علي... بل لأنه قد غدا «رمزاً». إن حركة المختار التي فتحت باب الأمل للسوالي و«الضعفاء من العرب»، وهم في الجملة من قبائل بجيلة وخنثم وكندة وعجل وربي عبد القيس، هذه القبائل الضعيفة التي كانت تسري في بني أمية، وبالتالي في قريش، طغاة مستبدين وملوكاً جبابرة والتي عُي فيها المختار، بدافع من مطامع الشخصية نعم، ولكن النتيجة واحدة، عُي فيها الأمل في التحرر على يد منقذ، مهدي، سيأتي... إن هذه القبائل التي لم تستطع أن تحارب بقوة السلاح حاربت بقوة «الرمز» بقوة الميثولوجيا، وبتوظيف كل ما يساعد على التمسك به من أفكار وأطروحات سواء كان مصدرها يهودياً أو هرماًسياً أو وثياً، لا فرق، فالظلم واحد في جميع الأزمان، والأمل في الخلاص واحد في جميع العصور. إن الغلو وميثولوجيا الإملاء منظوراً اليه من هذه الناحية يقدمان نموذجاً ناطقاً عن هناء الضعفاء على صعيد تخيلاتهم الاجتماعية - الدينية وإصرارهم على رفض السقوط النهائي. إنها «اللاهوتية» التي يواجه بها الضعفاء المهزومون عقلانية الأقوياء المتصرين... في كل زمان.

عندما توفي محمد بن الحنفية سنة ٨١ هـ كانت جماعات من الشيعة قد بدأت في التخليق حول محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بـ «الباقر»، معترفة بموت ابن الحنفية مؤكدة أن الباقر قد تولى بنفسه كفته ودفعه وأن ابن الحنفية قد كتب له وصيته. هنا هبت جماعات أخرى من الكيسانية التي بقيت مغلصة لثراث كيسان والمختار لرد هذا الهجوم

فقالوا إن محمد بن الحنفية لم يميت وإنما شبه للناس، وشبه الحفيد أخيه الباقر الذي يزعم أنه دفنه. وكما يحدث دائماً في مثل هذه السجالات فإن كل دعوى يقول بها أحد الخصمين تدفع الخصم الآخر إلى القول بدعوى جديدة مضادة. وهكذا فعندما قال أتباع محمد بن الحنفية أنه لم يميت وأنه إنما شبه للناس لجأ منافسوه من الشيعة الحسينية الذين كان الباقر يومئذ على رأسهم إلى طرح أهمية ابن الحنفية للإمامة فقالوا إن الإمامة لم تكن له فهي في أولاد علي من فاطمة فقط، أي أنها في الحسن والحسين وخيرتهما لا غير. وقد واجهوا بهذا الطرح «الجلدي» لمسألة الإمامة لدعواه أبي هاشم الموصية من أبيه ابن الحنفية. ولمواجهة هذا النفي الجلدي لإمامة ابن الحنفية قال أتباعه بأطروحة مضادة فحاولوا أن محمد بن الحنفية هو المهدي وهو وحده وصي علي بن أبي طالب وليس لأحد من أهل بيته أن يجالسه ولا يخرج من امامته ولا ينهر سيفه إلا بإذنه. وإنما خرج الحسن بن علي إلى معوية محارباً له بإذن محمد ووالده وصالح بإذنه. وإن الحسين إنما خرج لقتال يزيد بإذنه ولو خرجا بغير إذنه لهلكا وضلاً، وإن من خالف محمد بن الحنفية كفر مشرك وإن محمد استعمل المختارين أبي عبيد...^(٥١). ليس هذا وحسب بل لقد قالوا بأطروحة أكثر «جلدية» فادعوا أن محمد بن الحنفية لم يكن يستمد الإمامة من علي بن أبي طالب أبيه، بل إن الله هو الذي عينه إماماً منذ القدم ليكون أمر بني هاشم على يديه. وليؤكدوا هذه الأطروحة روى حديثاً يثبت فيه النبي (ص) بولادة محمد بن الحنفية فقالوا إن النبي هو الذي سباه «المهدي» قبل أن يولد فتبعه علي في ذلك وسباه بالإسم نفسه حين ولد. وأكثر من ذلك ادعوا أن النبي أخبر بأن محمد بن الحنفية لن يموت وأنه سيب فقط ثم يعود. والنتيجة التي خلصوا إليها من هذه الدعاوى أنه لا يجوز أن يكون مهديان: مهدي أيام محمد بن الحنفية يوم كان «حاضراً» بين الناس، ومهدي بعد ذلك. بل إن المهدي واحد، لا يموت وإنما هو غالب، وهو ابن الحنفية^(٥٢).

محمد بن الحنفية هو وحده «المهدي»، وهو «غالب» سيعود. ولكن، أين هو «الآن»؟
أجاب أتباعه بأنه «حي» لم يميت وأنه مقيم ببيال رضوى بين مكة والمدينة تملؤه الأرام، تظلو عليه وتروح، يشرب من أنهارها ويأكل من لحومها [وفي رواية أخرى «عنده حين من الماء» ومن من العسل يأخذ منها رزقه] ومن يمه أسد ومن يسار أسد يحفظانه إلى أن يخرجوه ويحييه ويقيمونه^(٥٣). واشتهر بهذه المقالة أبو كرب الضمير وأصحابه (الكرية) والشاعران كثير عزة والسيد الحميري. وكان ابن سبأ قال يمثل هذا بالنسبة لعلي بن أبي طالب، فقد ذكروا أنه قال عندما أخبروه باغتيال علي: «والله لينين لي مسجد الكوفة حين تفيض إماماً مسلماً والأمرى سناً ويخرف منها شعبة» وهذه أيضاً فكرة يهودية الأصل^(٥٤).

(٥١) التوبختي، فرق الشيعة، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٢) القاضي، الكشيحة في التاريخ والأص، ص ٢٢٦ - ٢٢٨.

(٥٣) التوبختي، نفس المرجع، ص ٢٧، البغلي، الفرق بين الفرق، ص ٢٧، والأشعري، مقالات

الاسلاميين، ج ١، ص ٩٧.

(٥٤) أبو المقرظ ظالم بن محمد الأسفرائيني، التبصير في الدين (القلعة: [د.ن.]، ١٩٤٠)، ص ٨٥.

هذا وتذكر رداد القاضي نقلاً عن المستشرق فريدلندر أن الفكرة يهودية الأصل وأن اليهود ظفروا عن المسيح:

«وكون عتده الذين والماء في غيبه. انظر: رداد القاضي، الكشيحة في التاريخ والأص، ص ١٧٩.

ويبدو أن خصومهم من الحسينيين أو غيرهم انتقلوا محمد بن الحنفية لكونه تعامل مع يزيد بن معاوية المسؤول عن قتل الحسين وأنه بايع عبد الملك بن مروان وقيل منه العطاء والهدايا. فرد أصحاب ابن الحنفية بإضفاء معنى جديد على غيبته فقالوا: إن غيبته عن عيون الناس هي عقوبة له على الذنوب التي اقترعها بذهابه إلى يزيد وإلى عبد الملك بن مروان هارباً من ابن الزبير. وإذن فغيته هي من أجل التكفير عن هذه الذنوب وهي مؤقتة^(٥٥). وهذا لا يحيط من قيمته بل إن هذا الغياب يرفعه إلى درجة الأنبياء. فعقاب الله له هو على سبيل عقوبة الأنبياء والمرسلين فقد عاقب الله آدم بإخراجه من الجنة وعاقب يونس ذا النون فدخله به في بطن الحوت^(٥٦)، ولقد كان محمد بن الحنفية يعرف أن غيبته هي «عقوبة من الله لتكفكه من سلطانه في نفسه لكونه ركن إلى عبد الملك بن مروان الجبار وبعته له»^(٥٧).

وهذا النوع من العقوبة - عقوبة التوبة - التي نالت محمد بن الحنفية نال أصحابه هم أيضاً نصيبهم منها، وذلك أن غيبته تركتهم بدون إمام فهم كني إسرائيل في التيه. قالوا: والناس اليوم في التيه يدخلون فيها يخرجون منها، ويخرجون عما يدخلون فيه. لا يعرفون حجة من غيرة ولا حقاً من شبهة ولا يقيناً من حيرة، حتى يبعث الله الإمام العالم، المكفي بأي الفاسم، على رغم الراجم، والدمر المظلم، فيملك الأرض جميعاً ويقطعها في جاعة قطعاً^(٥٨).

ويحتفل غيال شعراء الكيسانية بعودة محمد بن الحنفية وبما سيجده للضعفاء من حقوق وما سينال الجبابرة الطغاة على يده من عقاب، احتفالاً غنياً بالمعاني والدلالات. وهكذا فإن الحنفية سيخرج في مكة وسيحيط به صحابته والفر الأبرار من أهل البيت وسيتقدمهم وهو على فرسه بقود خيلهم الظافرة أو هو سيخرج من محبسه بجبل روضي وينزل إلى البيت الحرام أو البلد الأمين، الأسد أمامه والنمر وراءه، والملائكة الذين كانوا يؤنسونه في غيبته يسرون معه على يمينه، أما شيعته التي بقيت تنتظره فتسير على يساره: رجال يعيشهم الله من قبورهم أشداء أقوياء كالأسود، فيسيرون معه وييايحونه عند الحجر الأسود وعندهم كعدد أهل بدر، توافيهم الملائكة الذين أضافوا أهل بدر في حربه مع قريش، فيسير بهم يتقدم الجميع فيملك هذا البلد الأمين. وسيكون خروجه شيئاً بخروج جبريل على رأس الملائكة يوم بدر إلا أنه يزيد عليه: فقد روي أن جبريل خرج في بدر بمفرده أخذاً بعنان فرسه. أما ابن الحنفية فهو سيخرج مثله على فرسه ولكن ستقدمه أمطار وابلّة وعواصف شديدة حاملاً رايته المخيرة وسيفه اللامع كالبرق، المصنوع من شق صاعقة، لم يسبق للناس أن رأوا مثله، قد سخر الله فيه ما كان قد سخره في عصا موسى، سيف سيطس عين الشمس ويكورها، وذلك قوله تعالى ﴿وَإِنَّا لَنُحْيِيكَ فِيهَا﴾. ويصعد ابن الحنفية إلى السماء، كالملاك، فيراه جميع

(٥٥) الخلداني، الفرق بين الفرق، ص ٢٧-٢٨.

(٥٦) القمي الأشعري، القللات والفرق، ص ٢٢.

(٥٧) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد القاسمي، المنبى في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: الدار المصرية

للكتاب والترجمة، [د.ت.]. ج ٢٠، ص ١٧٧.

(٥٨) القمي الأشعري، نفس المرجع، ص ٢٢.

أهل الأرض وأهل السماء ما عدا إبليس، ثم يترن إلى الأرض فيملكها ويعمل فيها، كما فعل سليمان بن داود وكما فعل ذو القرنين من قبل. وسيستقم من الأمويين انتقاماً شديداً، سيهدم عليهم عاصمتهم ويزيلها من الوجود ويغرق البصرة ويطاغيتها الحجاج، وسيقتل يتقم من بني أمية وحتى يترن في عمق الأرض إلى الله الأسود والجو الأزرق فيصيح به صائح يسمع الثقلين: قد شفيت وامتنفيت». وعند ذلك يكف عن الانتقام ويعود إلى البلد الأمين كما خرج عنه. عند ذلك تخصب الأرض ويغتني الناس ويتركون التجارة والإدخال ويعيشون في سلام ووثام وفبرى المصفور والحية في حجر واحد وعشر واحد مثلها جاء في نبوة أشعراء في التوراة. وما أن السلام لا يتحقق مع الفقر ولا يندوم مع الحاجة فسيعمل محمد بن الحنفية على تحقيق العدل الاجتماعي وسينصف المظلوم من الظالم «ويقطع الأرض أصحابه قطعاً ويوزع الأرزاق»^(٥٩).

تلك هي قصة، بل ملحمة، رجعة المهدي محمد بن الحنفية، وهي تصيد لذلك الانخفاق بل «ال سقوط» الذي أصاب الآمال التي بعثتها حركة المختار في الموالى والضعفاء من العرب». وهي ملحمة ستظل حية في الخيال الشعبي وتستعيد لها جماهير الشيعة الاثني عشرية بعد غيبة إمامها الثاني عشر.

- ٦ -

ذكرنا قبل أن المختار كان قد اتصل بهلي بن الحسين بن أبي طالب قبل أن يتصل بمحمد بن الحنفية وأنه عرض عليه أن يعمل باسمه، فرفض واعتزل السياسة وانصرف إلى العلم والعبادة، كما تجمع على ذلك مختلف المصادر. وقد لقب بسبب ذلك باللقاب تبرز هذا الجانب من شخصيته منها «السجاد» و«صاحب الثنات» (أثار السجود في الركبتين والجبهة) و«غلب عليه لقب «زين العابدين» وقد كان له ولدان أحدهما محمد وقد لقب به «الباقر» والآخر زيد. وقد سلكا غير مسلك أبيهما إذ انخرطا في السياسة وانشغلا بقضية الإمامة. ومع أن زيدا كان أصغر من أخيه الباقر ولم ينخرط في السياسة إلا في مرحلة لاحقة فإننا نفضل البدء به لأن وجهة نظره في الإمامة تختلف تماماً. لقد كان تلميذاً لواصل بن عطاء أبرز الشخصيات التي أرمست دهائم العقلانية المعتزلية فتأثر به، فجاءت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلاني واقعي - في إطار الشيعة - بعيدة تماماً عن الميثولوجيات. ذلك أنه بالرغم من كونه حصر الإمامة في ذرية فاطمة فإنه لم يحصرها لا في ذرية الحسن ولا في ذرية الحسين بل جعلها من حق «كل فاطمي عالم شجاع سخي عرج» يطلب بها. وهكذا جعل «الخروج»، أي الثورة، شرطاً في استحقاق الإمامة وأفضا بذلك مبدأ «التقية» الذي عمل به محمد بن الحنفية حينما ترك المختار يعمل باسمه دون أن يتبنى حركته صراحة كما عمل به الباقر أخوه وكرسه تكريماً.

(٥٩) القاضي، الكيسية في التاريخ والأدب، ص ١٨٧ - ١٩٢، تلخيصاً لقصيد كثير عزة والسيد

الحميري.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان يرى أنه إذا كان جده علي بن أبي طالب أفضل الصحابة فإن إسماعيل الخليفة إلى أبي بكر كان لمصلحة. فكريش لم تكن لتقبل علياً وهو الذي قتل عدداً كبيراً من رجالها في غزوات النبي (ص) علاوة على شملته وصلابته. ولذلك اختار الصحابة من كان يوصف باللين وتقبله قريش وهو أبو بكر. وهكذا قال زيد بنظريه جواز إمارة المفضول، وهو هنا أبو بكر، مع وجود الأفضل، أي علي، فاعترف بصحة إمارة أبي بكر وعمر ولم يتبرأ منهما. وعندما خرج بالكوفة أيام يوسف بن عمر الثقفي زمن هشام بن عبد الملك وسمع أصحابه يتبرأون من أبي بكر وعمر ويطلبون فيها تهايم عن ذلك فغضبوا وانصرفوا عنه، فرفضوه فسموا «رافضة»: رفضوا زيدا ومن ورائه أبا بكر وعمر وعثمان. فالرافضة إذن هم الذين لا يعترفون بخلافة هؤلاء الثلاثة ويقولون إن الإمامة بعد النبي كانت من حق علي وحده. وهذا رأي جميع الشيعة ما عدا الزيدية. وقد خرج زيد على الأمويين فهزمه يوسف بن عمر الثقفي عندما «رفضه» جل أصحابه، فقاتل مع من بقي معه حتى قتل. وبما أن زيدا قد جعل الإمامة كما قلنا لكل من يخرج ويثور من أجلها سواء من ذرية الحسين أو ذرية الحسن فقد فتح بذلك لهؤلاء - أعني ذرية الحسن - باب المطالبة بها، فقاموا بعملون من أجلها وقد خرج منهم عدد من أئمتهم، فكانوا يصنفون مع الزيدية مع أنهم من أبناء الحسن. فالنسبة هنا إلى زيد ليست على مستوى النسب بل على مستوى المذهب^(١٠).

هذا عن زيد والزيدية. أما أخوه الباقر فقد كان يرى رأياً آخر: كان يحصر الإمامة في ذرية جده الحسين وبالتالي فهو الإمام بعد أبيه. ولكن لم يكن يرى الخروج شرطاً في الإمامة بل قال بـ «التقية» والتزم بها. والتقية كما مارسها الباقر وابنه جعفر الصادق لم تكن تعني صرف النظر عن الإمامة بل كانت تعني فقط ترك «الخروج» إلى أن يتم الاستعداد وتحسين الفرصة. والاستعداد لا يقوم به الإمام بنفسه وبكيفية علنية مباشرة - فهو في حال تقية - وإنما يقوم به رجال من أصحابه يترددون عليه ويعملون باسمه. ومن هنا تلك الظاهرة التي لا بد من لفت الانتباه إليها وهي أن الغلو إنما نشأ في محيط الأئمة العاملين بمبدأ التقية، ابتداء من محمد بن الحنفية إلى الباقر إلى ابنه جعفر الصادق... الخ. كان الفقهاء يتكلمون باسم الإمام. وبما أنه في حال تقية فهو كالثابت لا يتكلم ولا يظهر، وهذا يفسح المجال لدعائه للغلو في حقه. إن الكلام بهضمير الغائب يفسح المجال دائماً للتضخيم والغلو والإدعاء. وهكذا فلربط الجمهور بالإمام الحاضر / الغائب (التقية) لا بد من تضخيم صورته، لا بد من إضفاء كل الصفات المثيرة على شخصه، الصفات التي تحرك خيال الجماهير وتبعه، مثل المعلم به الأسرار وما أشبه. وهذا كان يخرج الأئمة خصوصاً عندما يذهب الغلو فيهم إلى حد ادعاء النبوة لهم أو المشاركة في الألوهية، فيضطرون إلى إعلان براءتهم من الغلاة في حقهم. وإذا كانت البراءة من هذا الداعي لو ذاك تكتسي أحياناً طابعاً تكتيكياً فإنها في أحيان

(١٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٤؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٣٦، والخطابي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢.

كثيرة كانت تعبر عن موقف حقيقي وحيتظ، تحدث قطيعة بين الإمام والداعي له المتعالي في حقه فيكون رد فعل هذا الأخير الاستقلال بنفسه وادعاء النبوة أو الوصية... الخ. وإذا كان من الممكن للنظر إلى هذا السلوك على أنه يكشف عن طموح سياسي لدى الغلاة فإنه من الممكن النظر إليه أيضاً بوصفه سلوكاً يضطر إليه صاحبه اضطراراً: وعلينا أن نتصور داعية يدعو إلى إمام ويبلغ في شخصه لاجتلاب الأتباع، وإذا بالإمام يتبرأ منه. فهاذا سيفعل هذا الداعي؟ إن الهروب إلى الامام في مثل هذه الحال هو الحل الوحيد الممكن.

كان المغيرة بن سعيد البجلي، صولي لقبيلة بجيلة، من هذا الصنف من الغلاة؛ كان يعمل باسم محمد بن علي بن الحسين الباقر وكان يتحرك في وسط انتشرت فيه ايدئولوجيا الغلو منذ زمن المختار، فكان لا بد من ممارسة الغلو لكسب الانتصار، وقد فعل. لقد غالى في علي وآل البيت وأراد أن يكرر «تجربة» المختار فذهب إلى الباقر وقال له: «انقر أنك تعلم الغيب حتى أجبي لك المراق، فنهرو وطرده فذهب إلى ابنة جعفر الصادق فقال له مثل ذلك» فنهرو وطرده هو أيضاً^(١١). فكان رد فعله أن ادعى الأمر لنفسه فقال انه الإمام إلى أن يظهر «المهدي». أي محمد بن عبد الله بن الحسن بن أبي طالب الذي عرف فيها بعد بـ «النفس الزكية»، وكان آنذاك ما يزال صغيراً. فقال المغيرة لأصحابه إنه لا بد من انتظاره. وهكذا أخرج الإمامة من نسل الحسين (الباقر والصادق) إلى نسل الحسن وادعى المهدي لشاب صغير... وإلى أن يكبر ويخرج للمطالبة تكون الإمامة فيه هو، أعني المغيرة. وربما كان هذا مما شجع والد هذا الشاب «المهدي» المنتظره على الدعاية لابنه، ويبدو أنه تعاقد هو وابنه مع المغيرة وأصحابه على ذلك. وقد أخرج محمد النفس الزكية، بالفعل، ولكن فشل وقتل سنة ١٤٥هـ زمن العباسيين.

وإضافة إلى هذا التحول الذي اوتبط باسم المغيرة البجلي، تحول الإمامة من ذرية الحسين إلى ذرية الحسن، ارتبط اسمه بتحول آخر لا يقل أهمية: لقد دشن مرحلة جديدة في تاريخ ميثولوجيا الإمامة. لقد ربط «فلاسفة» الكيسانية، وعلى رأسهم بيان بن سمعان، وربطوا الإمامة، كما رأينا، بروح الإله فقالوا إن هذه الروح التي أودعها الله في آدم قد انتقلت إلى الأنبياء ومنهم إلى الأئمة، وكان ذلك تدشياً لـ «فلسفة النبوة» التي سيطورها منظرو الشيعة الإمامية ابتداء من جعفر الصادق. أما للمغيرة فقد ذهب إلى أبعد من ذلك فربط قضية الإمامة بقصة «الخلق» المرمية الأصل فقال: إن الله كان وحده ولا شيء معه، فلما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فطار ذلك الاسم ووقع على رأسه تاجاً^(١٢)، وزعم أن ذلك الاسم الأعظم هو المقصود في قوله تعالى «سبح اسم ربك الأعلى، الذي علق فسوى» ثم كتب بإصبعه على كفه أعمال المباد. ولما اطلع على المعاصي غضب منها فغرق، فاجتمع من عرفه

(١١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٢٣٠ - ٢٣٦.

(١٢) لنذكر هنا أن صم في الخلعة إله بجيلة كان تمثالاً على رأسه تاج. (الفصل ٦، الفقرة ٣).

بحران: أحدهما مالح مظلم والآخر غير صلب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليلأخذه قطاراً، فانتزع عيني ظله فخلق منهم الشمس والقمر، وأبقى باقي ظله وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري. ثم خلق الخلق من البحرين فخلق المؤمنين (= الشيعة) من البحر العذب وخلق الكفار من البحر المظلم، وخلق ظلال الناس (قبل أجسادهم) فكان أول ما خلق منها ظل محمد (ص)، وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٤: ٨١) ثم خلق ظل علي بن أبي طالب قبل خلق ظلال الكل، ثم أُرسل محمداً إلى الناس كافة وهو ظل، ثم عرض على السماوات والأمانة وهي أن ينعن علي بن أبي طالب ويحميه من ظلاله قايين، فعرضها على الأرض والجبال قايين، ثم على الناس كلهم فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل نصرة علي وحمايته من أعدائه (= دافع عمر عن المهاجرين في سقيفة بني ساعدة) وأن يقدريه في الدنيا وضمن له أن يعينه شريطة أن يجعل الخلافة له من بعده فقبل منه ذلك (= عمر ياتر إلى مبايعة أبي بكر في السقيفة، ثم أوصى أبو بكر لعمر). وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَاسْتَفْسَحَ بِهَا وَحُمِلَ إِلَّا النَّاسَ وَكَانَ ظُلُمًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب ٧٢). وزعم أنه نزل في حق أبي بكر وعمر قوله تعالى: ﴿كُنْتُ النَّبِيُّ إِذْ قَالَ لِلنَّاسِ اكْفُرُوا قَالُوا أَنَّى يَكْفُرُ هَذَا إِنْ هِيَ إِلَّا نَفْسُكَ﴾ (الحشر ١٦). وتنسب إليه كتب الفرق أنه كان يزعم «بأن الأرض تنشق عن النور فيرجعون إلى الدنيا بمعنى أن البعث والقيامة سيكونان في الدنيا نفسها، كما تنسب إليه قوله إن الله تعالى صورة وجسم وأعضاؤه على مثال حروف الهجاء وأن صورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور كذلك، وله قلب تنبع منه الحكمة. ويقال إن المغيرة ادعى النبوة بدوره وأحل المحرمات^(١٢). وكان قد خرج في الكوفة في جماعة كانوا يدعون بـ «الوصفاء» فاستجاب له خلق كثير. فاعتضله خالد بن عبد الله القسري، عامل هشام بن عبد الملك على العراق فقتله هو وجماعة من أصحابه^(١٣). أما أتباعه فقد بقوا ينتظرون خروج المهدي محمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية حتى خرج فخرجوا معه.

ومن المغيرة البجلي نتقل إلى أبي منصور العجلي. كان المغيرة كما قلنا من بجيل، وبلتالي ينتمي إلى الهرمسية البنية التي داخلتها عناصر من اليهودية، كما رأينا مع ابن حرب الكندي فيلسوف الكيسانية. أما أبو منصور فهو من قبيلة عجل أحد بطون قبيلة عبد القيس التي كانت هي الأخرى وسطاً لتيارات هرمية تأثرت بالنصرانية كما أبرزنا ذلك في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣). وسيظهر أثر ذلك في أطروحاته. كان أبو منصور العجلي يسكن الكوفة وعمل صلة بدار ليل الناعطية مركز الغلاة كما كانت له علاقات مع محمد الباقر وكان من المقربين إليه. وعندما توفي هذا الأخير اختلف أبو منصور مع نجله جعفر الصادق

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١١ وما بعدها وص ٢٨٩ التهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٦، والبستاني، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩.
(٦٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ١٧٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٢٣٠.

فسلكت نفس المسلك الذي سلكه المغيرة بن سعيد البجلي، فدعى النبوة وقال إن آل محمد هم السماء وأن الشيعة هم الأرض وأنه هو الصلة بينهما، مستوحياً شخصية المسيح. وهكذا زعم أنه عرج به إلى السماء وأن الله مسح على رأسه وقال له: انزل وبلغ عني، فزعم أنه الكلمة وأنه الكف الساقط من السماء الذي يشير إليه تعالى في قوله: ﴿وإن يروا كفاً من السماء ساقطاً يقولون سحاب مركوم﴾ (الطور ٥٢/٤٤). وقال: أول ما خلق الله عيسى ثم علياً. وزعم أن النبوة لا تنقطع أبداً وأن علياً كان نبياً رسولاً وكذلك الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي الباقرون وأن النبوة قد انتقلت إليه بعد هذا الأخير، فهو نبي ورسول. وقال إن النبوة في قریش كانت في ستة هم محمد وعلي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وأنها ستكون في ستة من عقبه هو آخرهم سيكون هو «القياسم» (= المهدي). وادعى أن الله بعث محمداً بالتنزيل وبعثه هو بالتأويل. ومن تأويلاته زعمه أن الجنة رجل أمرنا الله بموالاته وهو امام الوقت، وأن النار رجل أمرنا الله بمعاداته وهو خصم الإمام وادعى أن المحرمات كلها أساء رجال حرم الله ولايتهم وأن القمارفص أساء رجال تحب ولايتهم. أما المأكولات والمشروبات فليس شيء منها حرام وقد تأول في ذلك قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح لما طعموا﴾ (المائدة ٩٣/٥). وأعلن أبو منصور «الجهاد الحفي» أي اغتيال الخصوم، وقد فضل هو وجامعته الحنفي أسلوباً فسموا بـ «الحنافيين». وكانوا يحملون هراوات يخنفون بها ضحاياهم فسموا أيضاً بـ «الحشيشة»، وقد اتسعت صفوف الحنفيين فانضمت إليهم جماعات من بجيله أصحاب المغيرة البجلي وأخرى من كندة، فاشتهرت القبائل الثلاث (هجل وبجيله وكندة) في الكوفة ونواحيها بالحنق. وكانوا يقولون إنهم إنما لجأوا إلى تصفية خصومهم بالحنق لأن «الخروج» واستعمال السلاح من سيوف ورماح لا يجوز إلا مع وجود الإمام، وهم كانوا في انتظاره. هذا وقد تمكن منهم يوسف بن عمر الثقفي فقتلهم وصلب أباً منصور زعيمهم سنة ١٢١هـ^{٩٠}.

وما دنا نتحدث عن بني عجل فانتقل إلى شخص آخر مشهور كان له دور كبير في التاريخ الإسلامي، شخص كانت له علاقة بهذه القبيلة. ذلك أن عيسى المعجلي كان صاحب أراضٍ ونفوذ قريباً من أصفهان وقد اشترى جارية، وهي حامل، من رجل فارسي فلها وضعت كان ولداً فسميه إبراهيم. نشأ هذا الولد مع أبناء المعجلي ثم انتقل إلى الكوفة وعلم آل المعجل وصنع لهم الأموال من مزارعهم في الكوفة وأصفهان ثم أصبح بعد ذلك مولى لهم. وفي الكوفة تصرف هذا الشاب على الشيعة العلوية واشترك في حركة المغيرة بن سعيد البجلي وبيان بن سميان. وعندما قضي خالد بن عبد الله القسري على هذه الحركة سنة ١١٩هـ كان هذا الشاب قد أفلت وفلجس بأبي موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويغفر منه عبدة الشيعة العلوية^{٩١}. ونقول للمصادر التاريخية إن صاحبنا الشاب هذا «كان...» على مذهب

(٦٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٧٤ البغدادي، نفس المرجع، ص ٢٢٤. والشمسستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٧٨.
(٦٦) فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين (بيروت: مؤسسة للطبوعات، ١٩٨٠)، ص ٩٠.

الكيانية في الأول واقتبس من دعائهم العلوم التي اختصوا بها وأحسن منهم أن هذه العلوم مستودعة فيهم فكان يطلب المستتر فيه، فبعث إلى الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنهما: لئلا قد أظهرت الكلمة ودعوت الناس من موالاة بني أمية إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبته فيه فلا مزيد عليك. فبعث إليه الصادق رضي الله عنه: ما أنت من رجال ولا الزمان زماني^(٦٧). وعلى أثر هذا اتصل الشاب ببعض الدعاة العباسيين الذين كانوا كيسانية في الأصل وعلى رأسهم سليمان بن كثير وأبو سلمة الخلال^(٦٨). وهكذا تعرف على المنظمة العباسية السرية من خلال بعض أعضائها الذين كانوا في زيارة لبعض المجليين في سجن الكوفة. وكان صاحبنا يتخدم هؤلاء المسجونين السياسيين. وقد رأى فيه الدعاة العباسيون كفاءة وذكاء فكتبوه إلى دعوتهم واصطحبه إبراهيم بن محمد العباسي فجعله مولاه، وبذل اسمه فدعاه عبد الرحمان بن مسلم ثم كناه بأبي مسلم، وبذلك رفع منزلته الاجتماعية. أنه إذن أبو مسلم الخراساني الذي بقي في خدمة إبراهيم الإمام يحمل رسائله إلى الدعاة في الكوفة وخراسان حتى سنة ١٢٨ حين أرسله إلى خراسان ممثلاً له في الدعوة السرية هناك. وكان مما أوصاه به قوله: «يا عبد الرحمان أتتك رجل منا أهل البيت، احفظ وصيتي: انظر إلى هذا الخبي من اليمن فالزمهم واسكن بين أظهرهم فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم»^(٦٩).

هذا عن أبي مسلم. أما إبراهيم الإمام فهو ابن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الذي تقول عنه «الراوندية» أتباع العباسيين، أن أبا هاشم بن محمد بن الحنفية قد أوصى له وسلم له أسرار الدعوة ووثائقها، وذلك في قرية الحميمة، من أراضي الشراة بالشام، وكان قد خرج إليها عندما شعر بأن المسلمين استضافوه في طريق عودته من دمشق حيث زار سليمان بن عبد الملك، قد دسوا له السم في الطعام، ويقال إن ذلك كان بأمر من هذا الأخير. وهكذا انتقلت الإمامة بـ «الوصية» من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، من أبناء عمومته، ومنه إلى ابنه إبراهيم الذي لقب بالإمام ثم إلى أخيه أبي العباس الملقب بالسفاح أول الخلفاء العباسيين، ومعلوم أن ذلك كان إثر انتصارهم التي قادها في خراسان ذلك الشاب الذي تحدثنا عنه: أبو مسلم.

ذلك هو الطريق الذي أقام عليه العباسيون شرعية حكمهم في أول الأمر: الوصية من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية. وعندما توطدت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة، تخلصوا بها من «الوصية» والوسطاء، ومن بني عمومتهم كذلك: الشيعة العلويين. لقد ضربوا عرض الحائط بـ «ميثولوجيا الإمامة» التي وظفوها، مع عناصر أخرى أثناء مرحلة الدعوة. أما وقد أصبحوا خلفاء بالفعل فما حاجتهم إليها؟ إن ميثولوجيا الإمامة كانت من أجل الاحتفاظ بالأمل، كانت من أجل تجنيد خيال الضعفاء، أما وقد أصبح العباسيون أقوياء فحاجتهم إلى نظرية جديدة تؤسس شرعية حكمهم، حكمهم هم وحدهم.

وما أسهل التماس الشرعية للحكم من الدين عندما يكون الدين ميداناً لممارسة

(٦٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٤.

(٦٨) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥٢٢.

(٦٩) عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص ٩٠.

السياسة. قالوا إن الإمامة بعد رسول الله (ص) كانت للعباس بن عبد المطلب، فهو عنه ووارثه وأولى الناس به، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم (= علي بن أبي طالب) ومن أبناء البنات^(٧١) (أبناء فاطمة). أما ابن الحنفية فهو أبعد الناس منها لأنه ابن العم من أم غير بنت النبي. وهكذا ساقوا الخلافة من العباس الذي كان «أحق» بها إلى ابنه عبد الله إلى ابن هذا الأخير علي ثم إلى محمد ابنه ثم إلى إبراهيم بن محمد ثم إلى ابنه أبي العباس ثم إلى أبي جعفر المنصور أخيه.

هنا دشنت «قطيعة» مع ميثولوجيا الإمامة ليبدأ فقه السياسة، ولكن عند أصحاب الدولة فقط. أما المعارضة الشيعية فستبقى محظوظة بأهم العناصر المكونة لميثولوجيا الإمامة: الوصية، الملم السري، البداء، الغيبة، الرجعة، المهدي... وانحيراً وليس آخراً التقية. وستعمل الإمامية وغلابها كأي الخطاب الأسدي وهشام بن الحكم من جهة وميمون القداح وابن عبد الله من جهة أخرى، ستعمل الإمامية الإثني عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة أخرى على إعمال ميثولوجيا الإمامة طابعاً «فلسفياً» بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية الهرمسية. ومع أن أئمة الإثني عشرية قد تيرلوا من الغلاة وأطروحاتهم عند الباقر والمصدق كما سبق أن ذكرنا، فإن كثيراً من مروييات أتباعهم بقيت محظوظة بعناصر كثيرة من ميثولوجيا الإمامة، بعد أن أضافوا إليها عناصر أخرى مثل فكرة «العصمة»: «عصمة الإمام». أما الاسماعيليون فقد عرفوا من «بحر» الهرمسية مباشرة فأعدوا صياغة ميثولوجيا الإمامة على أساس نظرية المثل والمثول. وقد شرحنا ذلك كله في الجزئين الأول والثاني من هذا الكتاب^(٧٢).

(٧١) انظر تفصيل ذلك في رد أبي جعفر المنصور على محمد بن الفضل الزكية في: أحمد زكي صفوت، جبهة خطاب العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ٣، ص ٧١. انظر لاحقاً الفصل المباشر.

(٧٢) محمد عابد الجليلي: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصل التاسع، الفقرة ٤ و ٦، وفيه العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، القسم الثاني، الفصل الثالث.

الفصل التاسع

حركة تنويرية

- ١ -

تقدم لنا كتب الفرق والملل والنحل، وهي مصادرنا الرئيسية في التاريخ للفكر العربي، في العصر الأموي، أشلاء وشذرات من آراء وأفكار متناثرة مقطوعة الصلة ببعضها معزولة عن المجال السياسي الذي تنتمي إليه، إضافة إلى تصنيفها بطريقة فيها كثير من التعسف داخل فرق ومذاهب لم يظهر معظمها إلا في مرحلة العصر العباسي. وإذا كانت هذه المؤلفات قد احتفظت لنا بأخبار ومقتطفات تكاد تكون كافية لإعادة بناء فكر «الخلافة»، نظراً لكونها تدور كلها حول محور واحد هو الإمامة، كما رأينا في الفصل السابق، فإن ما تقدمه لنا هذه المؤلفات عن المتكلمين الأوائل الذين عرّفهم العصر الأموي هو من التشتت والاختزال إلى درجة يستحيل معها، إن أخذناه كما هو، إعادة بنائه بالصورة التي نجعل منه آراء ونظريات تحمل مضامين قابلة للتبرير.

و«الضابط» الذي اعتمد مؤرخو الفرق في تصنيفاتهم هو الحديث المنسوب إلى النبي (ص) والذي ترويه كل فرقة بالصيغة التي تجعل منها «الفرقة الناجية». فالمؤلفات السنية تورد على الصيغة التالية: «افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافتقرت النصارى على اثنين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي^(١). وواضح أنه من السهل جداً صرف مضمون هذه الصيغة بصورة تجعل «الفرقة الناجية» هم أهل السنة. أما المعتزلة فتذكر هذا الحديث، على لسان ابن المرتضى، بالصيغة التالية: «ستفترق أمتي إلى سبع وسبعين فرقة كلها وأربعها أمة المعتزلة^(٢)». هذا بينما يورد

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٤ -

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى، السنة والأهل، ص ١١.

مصدر خارجي الحديث المذكور بصيغة تجعل الفرقة الناجية هي الخوارج بالذات^(١).

وهكذا، وسواء تعلق الأمر بمؤرخ من أهل السنة أو من الفرق الأخرى، فإن المؤلف في «الفرقة» يتحدث دوماً من داخل فرقته التي يعتبرها وحدها الفرقة الناجية، والنتيجة التي نترتب عن ذلك هي أن المؤلف ينظر إلى فرقته كفرقة واحدة، لأن الناجية واحدة، بينما يعين في تفريق وتقسيم الفرق الأخرى ليصل بها إلى الاثنين والسبعين التي يعتبرها كلها «ضالة». وما أن المؤلفين في الفرق قد تفصل بينهم عشرات السنين بل عصور بأكملها، ولما كانت الفرق تتغير من عصر إلى آخر، بعضها ينتشر، وبعضها يتشعب، بينما تظهر فرق جديدة، فإن لائحة الفرق ستختلف حتماً من مؤلف لآخر: كل مؤلف يفرق الفرق التي ظهرت حتى عصره إلى ثلاث وسبعين فرقة: المؤلف المتقدم زمنياً يضطر إلى الامعان في التفريق ليصل إلى الرقم ٧٣، بينما يضطر المتأخر عنه، وقد ظهرت بينها فرق جديدة إلى الغاء بعض الفرق أو دمج بعضها في بعض حتى لا يتجاوز الرقم ٧٣.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن هؤلاء المؤلفين، بما أنهم منخراطون في الصراع بين فرقهم والفرق الأخرى فإنهم يصنفون فرق الماضي انطلاقاً من هذا الصراع نفسه فيخضعون إلى نفس التصنيف وذات المقاييس التي تعتمد عليها فرقهم في «الحاضر»، حاضريهم هم. ومن هنا يمارس المؤلف على التاريخ امبريالية ايديولوجية ومعرفية: يصف فرق الماضي بنفس المنحوت الايديولوجية التي يصف بها الفرق الأخرى في الحاضر، ويقرأ الفرق الماضية بواسطة الفرق الحاضرة فينسب إلى تلك نفس المستوى من «المعرفة» الذي يكون لديه. وهكذا يصبح الحديث عن الفرق و«التاريخ» للفرق عمومياً محكوماً بأخر مرحلة من مراحل تطورها، زمن المؤلف. فالفرقة نعامل كفرقة منذ أن ظهرت. وإذا ظهر في مرحلة ما من مراحل تاريخها شخص يقول برأي جديد فإنه يصف فرقة وحده. وباختصار فتاريخ الفرق لا يجزىء الآراء والأفكار وحسب بل إنه يلغي الزمان والتطور كذلك، فينتهي بنا، من الناحية الايستيولوجية إلى «لا تاريخ».

لنصف أخيراً جانباً آخر يكشف عن لا تاريخية «تاريخ» الفرق. يتعلق الأمر هذه المرة بإهمال مؤلفي الفرق للمضامين السياسية التي تحملها آراء أصحاب الفرق. وإذا عرفنا أن الفرق في الأصل أحزاب سياسية، تمارس السياسة في الدين، على صعيد المضمون كما على صعيد اللغة والمصطلح (المصطلح السياسي هو نفسه المصطلح الديني)، أدركنا مدى التقلير الذي سيتعرض له أي خطاب يدرج ضمن «تاريخ الفرق».

من الملاحظات السابقة نتخرج بنتيجة منهجية مضاعفة: فمن جهة يجب التمسك من السلطة التي يفرضها المؤلف في الفرق على قارئة، بواسطة تصنيفاته وتأويلاته، ومن جهة أخرى يجب قراءة آراء كل فرقة وكل «صاحب مقالة» على ضوء آراء الخصم الذي يتجه إليه

(٣) أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي القاهلي، الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الإسلامية نشرها محمد بن عبد الجليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ١٠٧.

بالخطاب. وعندما يتعلق الأمر بالعصر الأموي الذي كانت فيه الفرق أحزاباً سياسية حقيقية فإن القراءة السياسية الصريحة تفرض نفسها قسراً. ولما كان خصم الفرق في هذا العصر هو أساساً الدولة الأموية نفسها، فإن استحضار الأيديولوجيا التي تبتها هذه الدولة وعملت على ترويجها وتكريسها أمر ضروري لفهم أيديولوجيا خصومها: أصحاب الفرق. وإذا كانت مسألة وقدره - لو الجبر والاختيار - هي المسألة الكلامية الأولى في العصر الأموي، فإن ذلك لم يكن صدفة بل لأن الأمويين اتخذوا من الجبر أيديولوجيا لهم، كما يتنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٧). وإذا فرض أيديولوجيا الدولة الأموية شرطاً ضرورياً للوقوف على المضمون السياسي لمقالات أصحاب الفرق في هذا العصر، خصوصاً منها مقالات أولئك الذين قادوا حركة تنويرية حقيقية في هذا العصر، حركة كان لها أكبر الأثر في نهوض المناخ الفكري الأيديولوجي الضروري لنجاح الثورة... السياسية، كما سنرى.

- ٢ -

سبق أن يتنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٧) كيف أن معاوية قد عمد إلى تحرير خروجه إلى قتال علي بالقول بأن ذلك كان من قضاء الله وقدره. فقد خطب في جموع جيشه بصفتين قائلاً: «وقد كان ليما قضاء الله أن سألتا القادر إلى هذه البلدة من الأرض ولقت بيننا وبين أهل العراق، فمن من الله بمنظرة، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا، ولكن الله يفعل ما يريد﴾^(١). وكان معاوية قد خطب قبل ذلك في أهل الشام يستحثهم على الذهاب لقتال علي وأهل العراق ضارباً هذه المرة على وتر من أوتار الأيديولوجية الجبرية، وتر «القبيلة» الذي يتخذ هذه المرة شكل العصية للإقليم ومقدساته. قال: «والحمد لله الذي جعل الدعاء للإسلام أركاناً... يتوقد فيه في الأرض المقدسة [فلسطين/ الشام] التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فأحلهم أرض الشام، ورضيهم لما سبق في مكثون عليه من طاعتهم ومناصحتهم خلفاءه... ثم جعلهم هذه الأمة نظاماً... يردع الله بهم التاكثين ويجمع بهم لفظة للإمتعة، ثم يعتمد إلى التماس الشرعية لخروجه بتنصيب نفسه ولي أمر عثمان في المطالبة بدمه»^(٢).

ليس هذا وحسب بل قد كرس معاوية أيديولوجية الجبر والاستسلام بادهائه أن الماضي خير من الحاضر والحاضر خير من المستقبل. قال في خطبة له في أهل المدينة: «ونقبلونا بما لنا، فإن ما وراءنا [ما يلي بعدنا] شر لكم، وإن معروف زماننا هذا منكر زمان قد مضى، ومنكر زماننا معروف زمان لم يأت»^(٣). لقد دشن معاوية القول في الأيديولوجيا الجبرية الأصوية وسيعمل ولائه والحلفاء الأمويون من بعده على تكريسها تكريساً. خطب زياد ابن أبيه في أهل البصرة عندما قدمها عاملاً عليها لمعاوية خطبته «البترء» المعروفة، وكان مما جاء فيها قوله: «أيها الناس إنا

(١) ابن أبي الحديد، شرح نوح البلاغة، ج ٢، ص ٤٩٧.

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٨.

(٣) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد القريد، تحقيق محمد سعيد الريان، ج ٨، ص ٣ (القاهرة: المكتبة

التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

أصبحنا لكم سلطة ومنكم خلق، نسوسكم سلطان الله الذي أعطانا، ونؤود منكم بغيره الله الذي خلقنا...^(٧). وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه فقال: والحمد لله الذي ما شاء صنع، من شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفف، ومن شاء رفع...^(٨).

وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم على هذا النهج يكرسون الجبر تكريساً. وقدم لنا كتاب يزيد بن الوليد إلى الأمصار يعلن فيه عن عقد البيعة لابنته عثمان والحكم سنة ١٢٥هـ. نصاً نموذجياً من نصوص الأيديولوجيا الجبرية الأموية ينطلق فيه من أن الله «اختار الإسلام ديناً لنفسه... وأعطى الملكة رسلاً... وقبضت كرامة الله في نوبته إلى محمد (ص)... ثم استخلف خلفاءه على مناج نبوته... فتبع خلقه الله على ما أودعهم الله عليه من أسر آيات واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحظهم أحد إلا صرحه ولا يفرق جماعتهم أحد إلا أمركه، ولا يستخف بولايتهم ويحكم قضاء الله فيهم أحد إلا أمركهم منه وسلطهم عليه وجعله موعظة وتكالاً لغيره». ثم يضيف النص موقفاً آيات من القرآن توظيفاً سياسياً مكشوفاً فيذكر استخلاف الله لآدم في الأرض، ليعتني إلى القول: «فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده وإليه صيرته ويطاعة من ولاه إياها سعد من المصالح ونصرها، فإن الله عز وجل علم أنه لا قوم شيء ولا إصلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويضي بها أمره ويكمل بها من مصالحه ويواصل النص وحديث الطاعة، ليعتني إلى القول: «ثم إن الله... هدى الأمة لأفضل الأمور عاقبة ما في حزن صلتها والتمتع الفتنها واجتراح كلمتها... بعد خلافته التي جعلها لهم نظاماً ولأمرهم قواماً، وهو العهد الذي ألهم الله خلفاءه تركه والنظر للمسلمين في جسم أمرهم فيه، ليكون ضم عندهم يحدث [الموت] خلفائهم ثقة في القزع وملجأ في الأمر... فامر هذا العهد من تمام الإسلام وكمال ما استوجب الله على أمته من الثمن العظيم وما جعل الله فيه من أجره على بدنه وقضى به على لسانه من ولاء هذا الأمر عند الطفل الأخير وعند المسلمين أحسن الأمر... فاحملوا الله ربكم الرؤوف بكم الصانع لكم في أموركم على الذي دلكم عليه من هذا العهد الذي جعله بكم مكنياً ومعولاً تطمئنون إليه... فأنتم حطرون بشكر الله فيما حفظ به دينكم وأمر جماعتكم...^(٩).

ولم يكن الترويج لايديولوجيا الجبر محصوراً في خطب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى الكهنة بل لقد تجسدت لتكريسها «وسائل الإعلام» في ذلك العصر. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الانقلاب ذات المضمون الجبري التي كانوا يخاطبونها على ملوكهم مثل «خليفة الله في الأرض» و«أمين الله» و«الإمام المصطفى»... وهكذا. وكان معظم هذه الانقلاب تكرر تكريساً على لسان خطباء الجمعة والشعراء والفصاح... الخ.

وكان طبعاً أن يعمد الأمويون في إطار حملتهم الأيديولوجية هذه إلى توظيف الحديث النبوي لنفس الغرض، وقد روى لهم أحمد بن حنبل في مسنده أن معاوية خطبهم على إصنائهم من العقاب يوم القيامة وترفعهم إلى مقام الأنبياء. من ذلك حديث روجوه بهذه الصيغة: تقول الرواية: «إن جبريل إلى رسول الله (ص) فقال: يا محمد أقرىه سطوة السلام واستوص به خيراً فواته

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٧٢.

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٨٢.

(٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

أمين الله على كتابه ووصيه ونعم الأمين». وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «الأمم ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية». وروجوا الحديث يقول فيه النبي: «اللهم علم معاوية للكتاب وسكن له في البلاد وقه العذاب»^(١٠). وفي حديث آخر عن ابن عمر قال: «قال رسول الله (ص) يطلع عليكم من هذا الباب رجل من أهل الجنة. فطلع معاوية. ثم قال من الغد مثل ذلك فطلع معاوية. فقال رجل: يا رسول الله هو هذا؟ قال: نعم». وعن ابن عمر أيضاً: «قال رسول الله (ص): يا معاوية أنت مني وأنا منك لتزاهني على باب الجنة كهاتين»، وأشار بإصبعه الوسطى والي يمينها^(١١). هذا من جهة ومن جهة أخرى روجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم القيامة. من ذلك حديث يروونه بالصيغة التالية: «إن الله تعالى إذا استرحى عبداً رحة كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات». وآخر يقول: «إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار» وتأسيساً على مثل هذه الأحاديث قال معاوية يوماً: «قد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، أكرمهم من النار وأوجب لهم الجنة وجعل أئمتهم أهل الشام». وخطب هشام بن عبد الملك حين ولي الخلافة فقال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا الضام». واستعمل الأمويون الفقهاء لتكريس وتوثيق مثل هذه الدعوى، من ذلك أن يزيد بن عبد الملك أحضر أربعين شيخاً شهدوا له ما عل الخلفاء حاسب ولا عتاب»^(١٢).

وإذا كان المعجب والاستغراب بأخذان المرء أخذاً عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كعائشة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المعتبرة، فإن هذا المعجب سرعان ما يتغير عندما يطلع المرء على أحاديث أخرى تقول العكس تماماً وتنسب إلى أساطين الحديث المذكورين. من ذلك حديث يروي عن عبد الله بن مسعود قال فيه: «قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية على عسري فاقطعوه». وفي لفظ آخر قال رسول الله (ص): «إذا رأيتم معاوية يطلب الإمارة فاضربوه بالسيف». وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر قال: «كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمتي يمت يوم القيامة على غير مني، فطلع معاوية فقال: «هو هذا». وعن أبي هريرة أن النبي قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً القلوا مال الله مولاً وعبداً مولاً ودين الله دغلاً». وفي حديث آخر: «كان رسول الله (ص) إذا رجع رأسه من الركعة الثالثة من المغرب قال: اللهم امن معاوية بن أبي سفيان والامن عسرو بن العاص...» وعن أبي ذر قال: «قال رسول الله (ص): أول من يدخل سني رجل من بني أمية»^(١٣).

ولا يحتاج المرء إلى التشكيك في هذه الأحاديث فهي تكذب نفسها بنفسها، ولكن الحديث عندما يروي ويذاع في الناس تكون له سلطة، ويضعو هذا الصنف لو ذاك من الأحاديث إنما كانوا يريدون توظيف هذه السلطة في وقهم. إنها الحرب السياسية

(١٠) أبو القلاء الحافظ بن كثير، البيهقي والبيهقي، ١١ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٢٢ - ١٢٥).

(١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الخليلي، الفصيح في أصول الدين (بيروت: مكتبة التراث، ١٩٨٦)، ص ٣٣٥.

(١٢) جميع هذه الأحاديث وكثير غيرها أوردها ابن عساكر والبلاذري، انظر: حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦)، ص ٧٦.

(١٣) أبو يعلى الخليلي، نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

الأيديولوجية بواسطة الحديث. ولا بد من التنبيه هنا إلى أن هذه الأحاديث التي تطعن في معاوية قد ظهرت في أوساط «أهل السنة والجماعة»، وليس شيء منها مما يتسبب إلى الخوارج أو الشيعة، فهؤلاء وأولئك لهم أحاديثهم الخاصة. ومن دون شك فإن ممارسة «الحرب» مع الأمويين لو ضلهم بهذا النوع من التوظيف لـ «الحديث» الذي لا يراعى فيه إلا ما غلبه «السياسة» بمعناها الوضع الذي يجعل الغاية تبرر الوسيلة، لا شك أن وضعية مثل هذه ما كان يمكن معالجتها بواسطة المرويات والأخبار، لأن أي شيء يروي كان يجارب برواية متناقضة وبالرجوع إلى نفس السند، إن الحبل الوحيد في مثل هذه الحالة هو الإحتكام إلى العقل والمنطق وحدهما. وإذا أضفنا إلى «حرب الحديث» هذه، أيديولوجية الجبر الأموية وميثولوجية الإمامة أدركنا كم كانت الحاجة ماسة إلى صوت العقل، إلى منطق وأصوله... هل أن الحاجة إلى العقل والتنوير العقلي كان يفرضها تيار آخر، التيار الحامل لأيديولوجيا «التكفير»، أيديولوجيا الخوارج التي كانت تمارس نوعاً من «الارهاب» الديني أشد وطأة وأوغل في اللاعقلانية. لا بد إذن من التعرف على أطروحات أيديولوجيا «التكفير» هذه قبل الانتقال إلى حركة التنوير التي تستعمل على مقاومة هذه التيارات كلها وطرح نفسها بديلاً عنها جميعها.

- ٣ -

لم يكن الخوارج أهل فكر ونظر بل كانوا أصحاب «ثورة دائمة» على الحكم الأموي. ولكن الثورة، مهما كانت، تحتاج دوماً إلى غطاء نظري، ولقد كان لثورة الخوارج غطاءها الأيديولوجي الخاص: لقد خرجوا في الأصل على علي بن أبي طالب عندما قبل «التحكيم». ومع أن الخوارج كانوا قد قبلوا به في أول الأمر فإنهم سرعان ما انقلبوا مدعين أن «الحكم لله وحده» وأن علياً وأصحابه قد قتلوا على الحق، وبالتالي لا يجوز لهم الشك في قضيتهم ولا تحكيم الرجال فيها. لقد اعتبروا قبول التحكيم كفراً، فأعلنوا توبيتهم، واشترطوا على علي بن أبي طالب أن يعترف بالكفر بسبب قبوله التحكيم ثم يعلن توبته لكي يعودوا إلى القتال معه. فرفض علي وسجن الخوارج أنفسهم في هذا الموقف الضيق. ومن هنا نتيجتان، إحداهما عملية والأخرى نظرية. أما العملية فهي أن الخوارج الذين خرجوا على علي لأنه قبل التحكيم مع الأمويين لا يمكن أن يقبلوا في يوم من الأيام التعامل مع الأمويين بغير السيف. أما النتيجة النظرية، وهي التي نبحثها هنا، فهي أنهم عندما كفروا علياً ومعاوية واتباعها فإنهم قد طرحوا للنقاش مسألة «الكفر». وبما أن «الكفر» هو نقيض «الإيمان»، فيجب تحديد معنى الإيمان كذلك، بل قبل ذلك. وهكذا طرحنا مسألة «الكفر والإيمان» للنقاش وصار الاختلاف حول تحديد معناهما يشطوي ضرورة على موقف سياسي: إما مع الخوارج وإما ضدهم وإما... وبينما هنا أن نتعرف على موقف الخوارج خاصة.

لقد اعتبر الخوارج حركتهم خروجاً عن «القرية الطالمة أهلها»، وبالتالي فكل من بقي في صفوف علي وصفوف معاوية ولم «يخرج» فهو عندهم «كافر». ذلك ما قرروه عندما اجتمعوا في بيت عبد الله بن وهب الراسبي، أحد زعمائهم، عندما رأوا علياً يصير على

التحكيم ويبحث أيا مومى الأشعري مندوباً عنه. لقد خطب فيهم عبد الله بن وهب قائلاً:
 ... أما بعد، فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمان وينبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا... أثر
 عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فخرجوا بنا اخواتنا من هذه القرية الظلم أهلها إلى بعض كور
 الجبال أو إلى بعض هذه المدن منكرين لهذه البدع المفضلة... وبعد مناقشة انتهت بمبايعتهم عبد
 الله بن وهب خليفة خطب فيهم هذا الأخير مرة ثانية فقال: «خرجوا بنا إلى بلدة لإنفاذ حكم الله
 فإنكم أهل الحق»، فخرجوا وكتبوا إلى اخواتهم في البصرة ليتحققوا بهم^(١٤) ثم دخلوا في حرب
 مع علي إلى أن اغتاله أحدهم ثم استخطوا في «ثورة دائمة» ضد الدولة الأموية، استمرت
 مشتملة منذ قيامها إلى سقوطها.

أقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزاً لا يمكن اجتيازه. لقد نظروا إلى من لم يخرج
 معهم نظرة للمسلمين الأوائل إلى المشركين العرب الذين لم يكن يقبل منهم إلا الإسلام أو
 السيف. وكان أقوى فرق الخوارج وأشدها الازرقية، اتباع نافع بن الأزرق الحنفي المثنوي
 سنة ٦٠ هـ. لقد أظهر نافع «البراءة من القعدة عن القتال وإن كان (الواحد منهم) موافقاً له على دينه.
 وأقفر من لم يجسر إليها»^(١٥) من الخوارج أنفسهم. لقد كتب إلى من بالبصرة منهم قائلاً: «والله
 أنكم تعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، فقيم المقام بين أظهر الكفار؟ ترون الظلم ليلاً ونهاراً وقد
 ندبكم الله إلى الجهاد فقال: «وقتلوا المشركين كافة» ولم يجعل لكم في التخلص عدداً في حال من
 الأحوال... وإنما حذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما يقتضون ومن كانت إقامته لعله، ثم فضل
 عليهم مع ذلك المجاهدين فقال: «لا يستوي الضاعفون من المؤمنين خير لولي الضرر والمجاهدون في
 سبيل الله»^(١٦) ليس هذا وحسب بل لقد أباح الازرقية قتل أطفال مخالفيهم وكانت حجة نافع
 رئيسهم «أن نبي الله نوحاً عليه السلام قال: «رب لا تقرب على الأرض من الكافرين دياراً» (= أحداً) إنك إن
 نذرهم يضلوا عبادة ولا يلدوا إلا فجبراً كافرين» فسيام بالكفر وهم أطفال وقبل أن يولدوا، فكيف كان ذلك
 في قوم نوح ولا نكون لقوله في قومه والله يقول: «أفأنت تعلم غير من أولئك أم لكم براءة في الزبير». ومؤلاً،
 كمشركي العرب لا تقبل منهم جزية وليس بيتنا وبينهم إلا السيف أو الإسلام»^(١٧).

ولم يقتصر الخوارج على محاسبة الناس، هذه المحاسبة الشديدة، على سلوكهم السياسي
 وموقفهم من الحرب ضد الأمويين، بل إنهم مارسوا على معاصريهم إرهاباً نفسياً فجعلوا
 التزام الفرائض الدينية واجتساب المحرمات جزءاً من الإيمان وحكموا بالتالي بالكفر - أي
 بإهدار الدم - على كل من ساهل فيها. فهذا نجدة بن عامر الحنفي رئيس فرقة النجدات
 التي انشقت عن الازرقية والتي تعتبر أقل تطرفاً منهم لأنها تجوز التوبة والغصود (= عدم
 الخروج في ثورة دائمة)، أقول هذا نجدة بن عامر يحكم على مرتكبي الذنوب من مخالفيه
 بحكم، وهل مرتكبي نفس الذنوب من أتباعه يحكم آخرون. قال: «من نظر نظرة صغيرة أو كذب

(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١١٧.

(١٥) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣ في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي،

١٩٦٨)، ج ١، ص ١٢١.

(١٦) أبو العباس محمد بن يزيد اللبدي، الكامل (القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٧٩.

(١٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٨.

كتبة صغيرة وأمر عليها فهو شرك ومن زنى وسرق وشرب الخمر غير مصرّ عليه فهو مسلم إذا كان من موافقيه، أي من رجال فرقته ويرر ذلك بقوله: «لعل الله يعذبهم يذوقهم في غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة». وزعم أن النار يدخلها من خالفه^(١٨). أما عبد الله بن يحيى الإياضي، أحد زعماء الفرقة الإياضية فإن خطبته في اليمن، عندما استولى عليها في أواخر أيام الدولة الأموية سنة ١٢٩هـ، خطبة تكفير، قال فيها: «من زنى فهو كافر، ومن سرق فهو كافر، ومن شرب الخمر فهو كافر، ومن شك في أنه كافر فهو كافر» (يعتبر الخوارج قبول علي بن أبي طالب التحكيم شكاً في كونه صاحب الحق وأنه دفع الناس إلى القتال وهو شاك، ومن هنا حكموا على الشاك بالكفر).

يتضح مما تقدم إلى أي مدى بالغ الخوارج في ربط موقفهم السياسي بالدين. لقد جعلوا من التحكيم، وهو عملية سياسية، سلوكاً مخالفاً للدين بحجة أن «لا حكم إلا لله» فكفروا علياً ومعاوية وكل من شارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه. وعندما بايعوا أحد زعمائهم و«خرجوا» اعتبروا كل من لم ينضم إليهم كافراً واضعين الناس هكذا أمام ضرورة اتخاذ موقف من الأمويين: إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسويغ استيلائهم على السلطة بالقوة... الخ وإما الحكم عليهم بالكفر وبالتالي وجوب خلع طاعتهم والخروج عليهم، فكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل من جانب جميع أولئك الذين كان لهم رأي سياسي آخر هو رفض هذا التصنيف الثنائي: إما... وإما والبحث عن موقف ثالث قوامه قيمة ثابتة توضع بين الكفر والإيمان. وهكذا صار تحديد مفهوم «الإيمان» ضرورياً: هل هو مجرد الاعتراف بما جاء به الرسول من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أم أنه يتطلب إلى جانب ذلك تنفيذ جميع الأوامر الشرعية من اتيان الفرائض واجتناب المحرمات. وبعبارة أخرى هل الإيمان هو القول فقط أم هو القول والعمل معاً. لقد تعالي الخوارج بالسياسة فحكموا عليها بالدين فكان لا بد من تسييس القتالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه. ولم تكن أيديولوجيا «التكفير» هي وحدها التي تفرض تسييس القتالي باللجوء إلى العقل بل لقد كانت أيديولوجيا الجبر الأموية ومثولوجيا الإمامة تفرضان هذا النوع من تحكيم العقل، هدف نصرة المسلمين السياسية التي يبراد تكريسها من وراء القتالي بالسياسة إلى مستوى الدين.

- ٤ -

تذكر المصادر أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يسار دخلا حل الحسن البصري وهو يحدث الناس في مسجد البصرة كما حدثه فسألاه: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يمشون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويقتلون ويقتلون، ويقولون: إنما تجري أمهاتنا على قدر الله فأجابها الحسن بقوله: وكذب أعداء الله»^(١٩). وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد أيديولوجيا الجبر التي يبرر

(١٨) البخاري، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

(١٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة: دار المعارف،

[د.ت.]]، ص ٤٤١.

بها الأمويون استيلائهم على السلطة وعنفهم في الحكم واحتكارهم الأموال. وإذا كان مؤرخو الفرق من أهل السنة، ومن الأشاعرة خاصة قد حاولوا «التخفيف» من قول الحسن البصري بـ «القدر» أي بقدرة الإنسان على إثبات أفعاله وبالتالي تحميله مسؤولية ما يفعل، الشيء الذي اعترض عليه الأشاعرة في إطار صراعهم مع المعتزلة، فما ذلك إلا لأن الحسن البصري كان سلطة مرجعية بين «أهل السنة والجماعة» لا غنى عنها: فالكل كان يدعي الانسحاب إليه، معتزلة وأشاعرة.

ولكي نفهم أبعاد هذا التنازع حول الحسن البصري ونحرص كل فرقة من فرق أهل السنة إدعاء الانسحاب إليه لا بد من كلمة عنه: كان الحسن البصري إنساناً لرجل نصراني استرق عندما فتح العرب ميسان فصار عبداً لزيد بن ثابت الأنصاري، الصحابي الشهير، ثم اعطته. وقد أنجب ولداً سماه الحسن من امرأة اسمها أم خيرة كانت بتورها مولاة لأم سلمة زوجة النبي (ص)، وهكذا ينتمي الحسن البصري بالولاء من جهة أمه إلى أم سلمة التي كانت منزلتها عند النبي لا تعلوها إلا منزلة عائشة كما ينتمي من جهة أبيه إلى ذلك الصحابي الكبير زيد بن ثابت كاتب النبي وترجمته الذي تقول عنه المصادر إنه كان يعرف العبرانية والسريانية. وهو الذي قلم بجمع القرآن زمن أبي بكر ثم ساهم في إكمال جمعه زمن عثمان مع جماعة من كتّاب الوحي الآخرين. ولما كانت القاعدة للبيعة هي أن «مولى القوم منهم» (حديث) فإنه لا بد أن يكون الناس ينظرون إلى الحسن البصري في عصره من خلال منزلته الاجتماعية الدينية تلك.

وقد صار الحسن أهلاً لتلك المنزلة أولاً بنشأته في المدينة ومعاشرته للصحابة ورجال الدولة، وثانياً باستقراره بالبصرة وتردده على حلقات الدرس فيها خصوصاً حلقة ابن عباس فتصرف فيها على كثير من الحفظة والقراء. وكانت الدروس في هذه الحلقات عبارة عن «ذكريات» عن النبي (ص) وغزواته وشيأله إضافة إلى تفسير القرآن ورواية الحديث والشعر وأخبار العرب... الخ. وعندما استؤنفت الفتوحات زمن معاوية شارك الحسن في غزو بلاد الشرق (كابل وسجستان...) حيث مكث نحواً من عشر سنين عاد بعدها إلى البصرة ليستأنف نشاطه العلمي وقد اكتسب تجربة وزاد معرفته وأصبح من الشخصيات الكبيرة التي تجمع إلى شرف الانتهاء إلى محيط الرسول (ص) شرف العلم والجهاد. وهذا ما يفسر تقدير الأمويين له واحجامهم عن إيفائه، لا بل اجتهدهم في استرضائه وكسب ولائه. لقد كان في البصرة «أمة وحده» والبصرة يومئذ مركز لمعارضة الأمويين. ويقال إن الحجاج بن يوسف كان يحضر بنفسه دروسه، وهذا غير مستبعد خصوصاً إذا نظرنا إلى هذا «المحضور» من زاوية ما قد عمله من مضمون سياسي: الرقابة والتأثير. وقد حظي الحسن البصري بتقدير خاص من عمر بن عبد العزيز الذي كان يستشيره ويكتبه. ويمكن في هذا الصدد أن عمر بن عبد العزيز بعث إليه يستشيره فيمن يستعين به في القيام بأمر الدولة فكتب إليه الحسن يقول: «لما أمل الدين فلا يريدونك، ولما أمل الدنيا قلن تريدنهم، ولكن عليك بالأشراف فليهم يصونون شرفهم أن يدنوه بغيته» وقد عاش الحسن البصري طويلاً إذ ولد سنة ٢١هـ وتوفي سنة ١١٠هـ.

وإذاً فالحسن البصري لم يكن شخصية عادية، لقد كان من أولئك الرجال الذين تلتف حولهم الخاصة والعامة، كان رمزاً من الرموز التي تجمع بين العلم والتزاهة والمصراحة والاستقامة. فمن جهة كان مولى من الموالي، استطاع أن يخترق الحواجز ليرقى إلى أعلى منزلة، ومن جهة أخرى بقي وقياً لـ «أصله» الاجتماعي فلم يقبل الانخراط في سلك موظفي الدولة بل أثر الحفاظ على استقلاله الفكري والسياسي. وهو من جهة ثالثة وقف موقف المعارض للدولة وعسفها وظلمها، ولكن من غير تطرف ولا تعصب. مما يجعل جميع قوى المعارضة من غير أصحاب أيديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة يطمنون إليه ويستظلون بظله. وبعبارة أخرى كان الحسن البصري يمثل المعارضة السياسية التي كانت تبحث عن منزلة بين المنزلتين: منزلة الدولة الأموية الظالمة للمكرسة لايديولوجية الجبر والإسلام للأمر الواقع، ومنزلة الحوارج الحاملين لايديولوجية التكفير، والرافضة المستلئين في ميثولوجيا الإمامة، المنزلة التي تبحث عنها عادة القوى الوسطى داخل الأغلبية صانعة التاريخ.

واضح إذن أن ادعاء بعض مؤرخي الفرق من الأشاعرة بأن الحسن البصري لم يكن يقول بـ «القدر»، أو أنه تراجع عنه، ما هو إلا ادعاء أملت في الحقيقة الرغبة في «كسب» هذه الشخصية العلمية المحترمة اجتماعياً وسياسياً لالتساب إليها، لأنها مرجعية تلمس عندها المصداقية. والواقع أن كثيراً من المصادر تؤكد أن الحسن البصري كان يقول بـ «القدر» وضداً على الأمويين تحصيماً. من ذلك ما يروي من أن رجلاً سأل هل يأخذ عطاءه من بني أمية أم يتركه ليأخذه من حسناتهم يوم القيامة، فأجابه الحسن: «نعم... وبك، أخذ عطاءك، فإن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة»^(٢٠) الشيء الذي يعني ضرورة أنهم مسؤولون عن أعمالهم وبالتالي قادرون على فعلها، يخبرون لا يسرون. والأهم من مثل هذه الأخبار الجزئية الرسالة التي أجب بها عبد الملك بن مروان عندما سأل هذا الأخير في موضوع «القدر»^(٢١). تقول رسالة عبد الملك بن مروان: «... وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله من أحد من مضي ولا نعلم أحداً تكلم به عن أفركنا من الصلابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك. وقد كان أمير المؤمنين يعلم فيك صلاحاً في حالك وفضلأ في دينك وحرابة للغة وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أنكروا أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي به تأخذ: أمن أحد من أصحاب رسول الله (ص) لم عن رأي رأيت أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإنا لم نسمع في هذا الكلام جهلاً ولا غافلاً فبك، فحصل لأمر المؤمنين رأيك في ذلك ولوضعه».

وإضافة إلى ما تنطوي عليه عبارات هذه الرسالة من تهديد وإحراج مقصود فإنها شهادة تاريخية ثمينة تؤكد أن أول من بدأ في تشيد موقف أيديولوجي مضاد لايديولوجيا الجبر، قولاه القول بـ «القدر»، هو الحسن البصري. وهذا يؤكد الروايات الأخرى الكثيرة التي تجمع على أن جل «القدرين» قد درسوا عن الحسن البصري. وأما جوابه على رسالة عبد الملك بن مروان فليدرك من جنس الجواب الذي يقابل التصدي بالتخدي. لقد أكد

(٢٠) ابن المظني، اللية والأمل، ص ١٥.

(٢١) نشر الرسالتين معاً محمد عمارة في كتابه: رسائل العدل والتوحيد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)،

ج ١، ص ٨٢ - ٨٩.

الحسن البصري في رسالته قدرة الإنسان على الفعل، ملاحظاً، بلحى ذي بدء أن الله يقول ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذريات ٥١/٥١) ولو لم يكن قد جعلهم قادرين على القيام بالعبادة لما أمرهم بها ولم يكن ليخلقهم لأمرهم بحول بينهم وبينه لأنه تعالى ﴿ليس بظلام للمعبد﴾ (آل عمران ١٨٢/٣). ويرد على ما ورد في رسالة عبد الملك بن مروان من أن السلف لم يكونوا يقولون بـ «القدرة» فيقول: «ولم يكن أحد من مضي من السلف ينكر هذا القول ولا يجادل عنه لأنهم كانوا على أمر واحد متفقين ولم يفتروا بشيء منكر». ومن جملة المنكر أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون، تلميحاً إلى قول الأمويين بأن الله هو الذي أجبر الناس على أفعالهم. ثم يعقب الحسن البصري على ذلك قائلاً: «فذكر أمير المؤمنين في قوله تعالى ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يسخر﴾ كل نفس بما كتب ربه» (المذكر ٣٨/٧٤) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون وليبلو اختبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لتقدم أجر فيها عمل ولا على متأخر لوم فيها لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربه. . . فتدبر يا أمير المؤمنين بفهم فإن الله عز وجل يقول: ﴿... فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيهمون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (الزمر ١٨/٩).

ويعد أن يستشهد بآيات تفيد كلها القدرة وحرية الاختيار للإنسان يتنقل إلى صلب الموضوع، أعني الجانب السياسي منه، وهو تصرف الحكام، فيقول: «واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا. ولما يجازيهم بالأعمال. . . ولكن الله قد بين لنا من قدم لهم ذلك ومن أضلهم فقال: ﴿وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبرائنا فأفصلونا السبيل﴾ (الأحزاب ١٧/٣٣). فالسادات والكبراء هم الذين ضلوا ثم الكفر وأضلواهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالى يقول: ﴿إنا هدينا السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان ٣/٧٩). . . فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه ولا تخالف الله في قوله ولا تجعل من الله إلا ما رضى لنفسه، فإنه قال: ﴿إنا هدينا للهدى وإن لنا للأعرا والأولى﴾ (الليل ١٣/٩٢)، فاهدى من الله والضلال من العبادة. ثم يستدل على ذلك بمعة آيات ويرد على تلويحات دعاة «الجبر» لبعض الآيات التي يفيد ظاهرها ذلك.

ويرد الحسن البصري على اتهام عبد الملك بن مروان أنه يكونه أحدث القول في «القدرة» فيقول: «إنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس للتكبر له، فلما أحدث للمحدثين في دينهم ما أحدثوه أحدث الله للمعتكفين بكتابه ما يطلون به المحدثات ويعفرون به من الهلكات. . . فلهي أيا الأمير ما أقوله فإن ما عسى الله فليس منه لأنه لا يرضى ما يسخط من العباد فإنه تعالى يقول: ﴿... ولا يرضى لعباده الكفر وأن تشكروا يرضه لكم. . .﴾ (الزمر ٧/٣٩) فلو كان الكفر من فضلك وقدره لرضي عن عبده ثم يضيف قائلاً: «والقوم ينزعون في الشبهة، وإنما يشاء الله الخير فقال تعالى: ﴿... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر. . .﴾ (البقرة ١٨٥/٢). واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعمله يخرجون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعملون في أمر دنياهم على القضاء والقدر. . .»^(٢٢).

(٢٢) جعنا هذا التلخيص من عبارات الحسن البصري الواردة في القسم الثاني من نص رسالته ومن الملخص الذي ذكره أبو سعد الحسن الجشمي «بشيء»، انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٢ - ٨٩. وقد لورد =

وصواء كان هذا النص من كلام الحسن البصري، بعبارة وكلماته، أو اقترنت فيه جل وألفاظ، فإن روحه العامة تصعنا أمام خطاب جديد في المعارضة، خطاب ينسف ايدئولوجية الجبر الأموي فيؤكد أن أعمال الناس ليست حتماً عليهم بل هم بأنسها باختيارهم وبالتالي فهم مسؤولون عمايون. والخطاب موجه مباشرة إلى «أمير المؤمنين» صيغة ومضموناً. فإضافة إلى استعمال صيغة النداء: «يا أمير المؤمنين» وذكر «فرعون» و«السادات» و«الكبراء»... الذين أضلوا أقوامهم، نجد النص يستحضر هؤلاء ليعطي لسالة الجبر والاختيار كامل مضمونها السياسي. ومن هنا تستطلق حركة تنويرية جعلت قضيتها الأساسية نشر وعي جديد بين الناس، الوعي بأن الإنسان، والحكام في المقدمة، يفعل ما يفعل بإرادته واختاره، وأن الله لا يرضى الظلم فكيف يجبره على فعله؟ والأهمية التي تكسبها هذه المسألة ليست في مضمونها السياسي وحسب، بل أيضاً في طريقة وضعها وتقريرها: كيف يأمر الله الناس بعبادته ثم يجبرهم على فعل المعاصي؟ سؤال يدعو إلى تحكيم العقل، إلى جعل أحكام الدين معقولة. وهذا ندشين لخطاب تنويري جديد تماماً في عصر كان حقل التفكير فيه محاصراً بايدئولوجيات ثلاث لا عقلية، بل تعرض عن العقل إعراضاً وتلغية إلغاء: ايدئولوجيا الجبر الأموي، وايدئولوجيا «التكفير» الخارجية، وميثولوجيا الإمامة الشيعية.

هذا الموقف العقلاني الذي وقفه الحسن البصري من قضية «الجبر والاختيار» قد فتح الباب لقيام معارضة سياسية تعتمد الجدال والنقاش ومقاربة الحجة بالحجة بدلاً «الخروج» والمعارضة المسلحة أو الرفض، التام. ولذلك كان من المفهوم جداً أن تتضابق الأوساط الشيعية منه، خصوصاً وقد حصرت قضيتها الأساسية في مسألة واحدة هي أن الإمامة حق فعلي وذريته دون غيرهم، الشيء الذي يجعل النقاش فيها عدداً ذلك غير ذي موضوع. ولذلك نجد بعض رجال الشيعة يتهمون الحسن البصري بـ«التواطؤ» مع الأمويين، بل لقد كان منهم من قال: «لولا سيف الحجاج ولولا الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا». وهذا كلام يعكس غضباً ولا يعبر عن حقيقة، فلنمر بني أمية قد قام قبل سيف الحجاج ولسان الحسن. وكما غضب الشيعة من موقف الحسن كان لا بد أن يغضب أيضاً أولئك الذين يتخلطون من «الخروج» وسيلة للمعارضة، فقد كان الحسن ينهى عن الدخول في «الفتن» ويطلب من الناس عدم الانخراط فيها لا ضد بني أمية ولا معهم. تذكر المصادر أن رجلاً سأل: «ما تقول في الفتن؟» مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث» (وكلنا قد خرجنا على بني أمية) فأجاب الحسن البصري: «لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء»، وتضيف الرواية أن رجلاً من أهل الشام أراد إخراجهم فقال متعجباً: «ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟» فأجابه الحسن مقابلاً للتحدي بالتحدي وقال: «ولا مع أمير المؤمنين»^(١٣).

^(١٣) ابن الرنضي في: «لينة والأمل»، ملخصاً للرسالة والخطاب فيه موجهاً إلى «الأمير» ويذكر ابن الرنضي أن الخطاب هو الحجاج وأنه هو الذي كان قد طلب من الحسن البصري توضيح رأيه في القدر.

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٧،

ص ١١٨ - ١١٩.

لم يكن «لسان الحسن» يتعلق بما يرضي الأمويين ولا بما يخدعهم، بل لقد كان صريحاً في نقده لهم، شليداً في صراحته وبيانه. تذكر المصادر أن الحجاج بن داراً بواسط وعثما انتهى عنها أمر بإحضار الحسن البصري لزيارتها. فلما رآها الحسن قال معلقاً: «إن القوم ليرون لأنفسهم عزاء، ولما ترى فيهم كل يوم عبراً». يعمد أحدهم إلى قصر قيشده وإلى قرش فينجده وإلى ملابس ومراكب فيحسنها ثم يحف به قباب طمع وفرش نار وأصحاب سوء، فيقول: انظروا ما صنعت. فقد رأينا أيما القرور، فكان ماذا يا أفسق الفاسقين؟ لما أهل السهوات فقد مقتوك ولما أهل الأرض فقد لعنتوك. بيت دار القناء وخربت دار البقاء وغرقت في دار القرور لظك في دار الحيور». ويقول الراوي: «ثم خرج وهو يقول: إن الله سبحانه أتخذ هذه على العباد ليثبت للناس ولا يكتسبوه». ثم يضيف نفس المصدر أن الحجاج غضب غضباً شديداً لما بلغه ما قاله الحسن فجمع أهل الشام وقال لهم: «يا أهل الشام ايشتمى عبد من عبد البصرة وأنتم حضور فلا تنكرونها». ثم أمر بإحضاره فجاءه حتى دخل على الحجاج فقال له هذا الأخير: «يا أبا سعيد لما كان لإمارتي عليك حتى حين قلت ما قلته فأجابني الحسن، وكان يعلم أن الحجاج غضب وأنه يريد به سوءاً: «أيا الأمير، إن من غررك حتى تبلغ أمك أرفق بك وأحب بك من أمك حتى تبلغ الحوف، وما أردت الذي سبق إلى دحك. والأمر بيدك: الغزو والمعصية. فافعل الأولى بك وحل الله قسرك، وهو حينا ونعم الركيل». ويضيف الراوي قائلاً: «فلتسحق الحجاج منه واعتذر إليه».

وتذكر رواية أخرى أن الحجاج أراد أن يكتسب طريقاً آخر إلى الحسن فطلب رأيه في علي وعثمان، فأدرك الحسن مقصوده، فأجابه بقوله: «القول قول من هو خير مني عند من هو شر منك: قال فرعون لموسى: ﴿... فما بال القرون الأولى قال: عليها عند ربّي في كتاب لا يضل ربّي ولا يسي﴾: «لم علي وعثمان عند الله»^(٢٤). وبالرغم مما ينطوي عليه هذا الجواب من تهرب ظاهري فإن وضع الحسن نفسه في موضع موسى ووضع الحجاج في موضع فرعون مماثلة لا يخفى مدلولها. ذلك لأن طلب الفصل في مسألة كلفي وضعها الحجاج على الحسن: أيما كان على حق علي أم عثمان، وبالتالي معوية؟ طلب ينطوي على فخ سياسي: إنه سزال يفرض على المخاطب أحد موقفين: إما الموقف الشيعة، وإما الموقف الأموي. وإذا ظل الموقف العقلائي المبرزول يقتضي رفض هذا السؤال «الارهابي»، وقد رفضه الحسن بذكاء.

يبي أن تشير إلى أن عدم فتك الحجاج بالحسن البصري يرجع إلى عاملين اثنين، نعود فنذكرهما هنا: الأول يمكن ربطه بما أبرزناه في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٢) من اعتقاد الأمويين منذ معاوية «ليبرالية» نية لزاء خصومهم السياسيين الذين لم يحملوا السلاح، والحسن البصري كان ضد «الفتن» كما ذكرنا. أما العامل الثاني فهو شخصية الحسن البصري ووزنه الديني والاجتماعي. قلبي به كان من الممكن أن يشير «الفتن»، وهذا ما كان يتجنبه الأمويون بكل ثمن، خصوصاً وكانوا يفركون أن الحسن البصري لم يكن «رمزاً» للعامة وحسب بل كان أيضاً أساتذاً لرجال كان لهم وزنهم، وكان لهم شأنهم كما سنرى في الفقرات التالية.

(٢٤) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص ٥٣.

إذا كان مؤرخو الفرق الأشاعرة يخفقون من نسبة القول بـ «القدر» إلى الحسن البصري أو يقولون إنه تراجع عنه، فإنهم يجمعون على أن «أول من أحدث القول بالقدر هو معبد الجهنبي الذي أخذ عنه غيلان الدمشقي». ومع أن كتب الفرق تقدم هاتين الشخصيتين كزعيمي فرقة من الفرق «الضالة» فإن رجال الحديث يعترفون بالمعادلة لـ «القدرية» ويقولون فهم كرواة للحديث. فالحافظ السيوطي يرى أن أغلب القدرين ممن روى له الشيخان: البخاري ومسلم. أما ابن تيمية فقد صرح بأن في القدرية خلقاً كثيراً من العلماء والعباد كتب عليهم وأخرج البخاري ومسلم لجماعة منهم. وقال أحمد بن حنبل لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة^(٢٥). ويصف الذهبي معبد الجهنبي بأنه: «تابعي صدوق» ويقول عنه إنه رحل إلى الحجاز وأقام في المدينة فأثر في أهلها بمذهبه في «القدر» فصار جمهورهم يقول به.

بكاد ما ذكرنا يكون هو كل ما تذكره المصادر عن معبد الجهنبي مع إضافة أنه كان يتردد على حلقة الحسن البصري من جهة وأنه شارك في ثورة ابن الأشعث من جهة أخرى فقتله الحجاج سنة ٨٠ هـ. هناك شخصية أخرى تذكرها بعض المصادر، ولكن دون تفاصيل كافية، وتتعلق الأمر بعمرو المقصوص الذي تقول عنه المصادر إنه «أول من نادى بالقدر بالشام» وأنه كان معلماً معاوية الثاني (ولد يزيد) وأنه أترفيه حتى صار قدرياً مثله. وتضيف هذه المصادر أنه عندما توفي يزيد استشار معاوية الثاني هذا استاذ في تولي الخلافة فأشار عليه بقوله: «لما أن تعدل ولما أن تمزل» ففضل أن يعزل الخلافة، واستدعى أهله بني أمية وغيرهم من وجوه الناس فخطب فيهم قائلاً: «إنما قد يلينا بكم وبإقليم هذا، وإن جدي معلومة نازع الأمر من كان أول منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار موعظاً بعماله. ثم تقلده لي، ولقد كان خير خلق به لركب رده واستحسن خطاه. لا أحب أن تلقى الله بجماعتكم، فشانكم وأسركم دعوته من شتم. فوالله لأن كانت الخلافة مثناً لقد أحبنا منها وإن كانت شرّاً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها»، ثم طلب منهم أن يختاروا من شاؤوا مكانه، واعتزل الناس ومات بعد أربعين يوماً. ويقال إن بني أمية وثبوا على عمرو المقصوص وقالوا له: «أنت أصدقه وعلمته، ثم مفرته حياة». وقيل إن معلومة الثاني قد قتل هو الآخر مسموماً، وقيل طعن^(٢٦).

على أن أهم شخصية من القدرين الأوائل هو غيلان الدمشقي (مولى لبني مروان) وتنسب إليه المصادر دوراً أساسياً في نشر الإيديولوجيا التنويرية وأنه كان له أتباع كثيرون من مختلف الأوساط. كما تذكر أن عبد الملك بن مروان كان قد اختاره مؤدياً لولده سعيد، وأن

(٢٥) علي سامي الشار، تشكك التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢٦) محمد بن طاهر القنسي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٦، ص ١٧، وأبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبيد الحميد، ط ٢، ج ٢ في (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٨٣.

عمر بن عبد العزيز قد قرره واستمع إلى مواعظه واعتمد عليه في تنفيذ بعض اصلاحاته . أما علاقته بهشام بن عبد الملك فكانت متقلبة . ولم يكف غيلان بمطالبة ايدولوجيا الجبر بالفكر وحسب بل إنه عمل على التحريض على الثورة في لومينا فأتخذ هشام بن عبد الملك ذلك ذريعة لإلقاء القبض عليه وإعدامه^(٢٧) .

ويبدو ما نقل عنه من آراء ونشاط أنه كان يقود معارضة سياسية وايدولوجية ضد الأمويين في أهم القضايا التي كانت تمارس فيها السلطة في ذلك الوقت : قضايا «القبيلة» = «الشرعية القرشية للخلافة» ومساكن «الغنيمة» = «السياسة المالية الأموية» وأمور «العقيدة» = «القدر، الإيمان» . فيختصص آرائه في الخلافة نقل عنه أنه كان يقول : «إنما تصلح في غير قریش، وكل من كان قسماً بالكتاب وقلة كان مستحقاً لها، وإنما لا تثبت إلا بإجماع الأمة»^(٢٨) . وهذا موقف متميز جداً : فهو يعارض الأمويين الذين يحضرون الخلافة في قریش وحدها، ويخالف الشيعة الذين يجعلونها في علي وذريته فقط، ويختلف مع الخوارج لاشتراطه «الإجماع» . ومعلوم أن الخوارج لا يعترفون بـ «الإجماع» بل يضعون جميع مخالفهم من المسلمين في «دار الكفر» . إنه موقف متقدم جداً لأنه يجعل مسألة الحكم من اختصاص الأمة وليس من احتكار «القبيلة» ولا من حق «الورثة» و «الأوصياء» وحدهم .

أما اعتراضات غيلان على السياسة المالية الأموية فلقد كانت من الجذرية إلى درجة التحريض على «الثورة» كما يفهم من بعض المصادر^(٢٩) . من ذلك ما تردد كثير من المصادر من أنه عندما عرض عليه عمر بن عبد العزيز إسناد وظيفة إليه طلب أن يتولى «بيع الخزائن ورد المظالم» وهذا اختيار له مغزاه . إنه لم يختار لا الولاية ولا القضاء بل اختار وظيفة ليس فيها مكاسب وإنما «رد المظالم» أي اتصاف الذين ظلمهم الحكام والقضاة . وتولى غيلان هذه الوظيفة بالفعل . وتذكر المصادر أنه أخرج يوماً «خزائن» بعض رجال أهل الدولة وهي عما وقعت مصادره، فأخذ يبتغ في الناس : «نملوا إلى مناع الخوة، نملوا إلى مناع الظلمة، نملوا إلى مناع من خلف في الرسول أمت بنبرست وسيرة... من يصدروني بمن يزعم أن هؤلاء كانوا أمة الهدى...» وهذا متعهم، والناس يموتون جوعاً . ونقول الرواية إن هشام بن عبد الملك، الذي لم يكن قد أصبح خليفة بعد، مر به فسمع ذلك فقال : «إن هذا يميني وميبي آتيني، والله إن ظفرت به لأقطع يديه ورجليه» . بالفعل كانت نهاية غيلان على يد هشام بن عبد الملك عندما صار خليفة، لقد قطع يديه ورجليه، واستمر غيلان في انتقاد الأمويين فامر هشام بقطع لسبانه، فمات^(٣٠) .

إذا كنا نعتقد نموص غيلان فيما ذلك لقلتها بل بسبب الحصار الذي ضربه عليها مؤرخو الفرق من الأشاعرة، ذلك أن ابن التميمي يذكر أن رسائل غيلان بلغت نحو ألفي

(٢٧) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٣٦ .

(٢٨) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٣ .

(٢٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٤٧٨ .

(٣٠) ابن المرتضى، لثية والأمل، ص ١٦ - ١٧ .

ورقة^(٣١). ولربما كان النص الوحيد الذي احتفظت لنا به بعض المصادر، من هذه الرسائل، إحدى رسائله إلى عمر بن عبد العزيز يعظه، وما ورد فيها قوله: «أبصرت يا عمر وما كذت ونظرت وما كذت... ولن تجد داعياً يقول: تمالوا إلى النار. إذ لا يتبعه أحد. لكن الدعة إلى النار هم الدعة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكماً يجب ما يصح، أو يصنع ما يبيد، أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يقل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف المباد فوق الطاقة أو يعتب على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والظلم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكذيب بينهم...»^(٣٢). وغني عن البيان القول إن الاعتراض هنا على الجبر الأموي. ويبدو أن آراء غيلان كانت من القوة والانتشار إلى الدرجة التي جعلت بعض المصادر الأشعرية تنقل أخباراً عن مناظرات جرت بين غيلان وخصومه من أنصار الأمويين، وتقدمه على أنه المنهزم فيها. وتلك روايات وأخبار مصنوعة لا تحتاج إلى ذكر أو تفنيد.

وكما واجه غيلان إيديولوجيا الجبر الأموي واجه كذلك إيديولوجيا التكفير التي حمل الخوارج لواءها. وهكذا نجده لم يحمل العمل شرطاً في الإيمان، كما قال هؤلاء، الشيء الذي حمل المؤلفين في الفرق على تصنيفه ضمن فرقة «المرجئة». ونظراً لكونه كان يقول بالقدر أيضاً فقد جعله البغدادي والشهرستاني على رأس فرقة تحمل اسم «مرجئة القدرية». ويشرح الأشعري نظرية غيلان في الإيمان فيقول: «الغيلانية، أصحاب غيلان، يزعمون أن الإيمان - هو المعرفة بالله الثانية^(٣٣) والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وأنهم كانوا يقولون إن الحصلة الواحدة لا يقال لها إيمان ولا بعض إيمان إذا انفردت، بل الإيمان اجتناع خصاله كلها، وأنه بالتالي لا يزيد ولا ينقص^(٣٤)». ويضيف الشهرستاني إلى ذلك أنهم كانوا يقولون: «إن الله تعالى لو عفا عن عاصي يوم القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً، أخرج من هو في مثل حاله»^(٣٥).

وقضية «الإيمان» في العصر الأموي كانت ذات مضامين سياسية، وكان الخوارج كما ذكرنا هم الذين جعلوها كذلك، إذا كانوا يقولون إن «المعمل» أي تطبيق أوامر الشرع ونواحيه، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فهموه، شرط في «الإيمان»، بينما كان أنصار الأمويين يجعلون «الإيمان» هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله... الخ، أما تطبيق أوامر الشرع واجتناب نواحيه فهو عندهم ليس من الإيمان. فقد يرتكب المسلم ذنباً، حتى الكبائر منها، ومع ذلك يبقى في عداد المؤمنين. وهذه وجهة نظر كان الهدف منها

(٣١) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق غوستاف فلوجل، روائع التراث العربى، ١ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ١١٧.

(٣٢) ابن الرضوى، نفس المرجع، ص ١٦.

(٣٣) المعرفة الأولى في اصطلاح التكلمين في السمية والبصرية والوجدانية، لما للمعرفة الثانية فهي التي تحصل بنظر واستدلال.

(٣٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٧.

(٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٥.

الإبقاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جواز الثورة ضدهم. وكان لا بد لغيلان النمشقي، وهو يقف موقفاً معارضاً للأمويين والخوارج معاً، من إيجاد تعريف لـ «الإيمان» يحلله من أيديولوجيا الجبر وأيديولوجيا التكفير، فقال بالتعريف الذي رأينا، وهو أن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال للكونة له، وهي المعرفة بالله معرفة صادقة عن تدبير واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة والخضوع لها. وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط «العمل» كمقوم ضروري من مقومات الإيمان، كما يفعل الخوارج فإنه، من جهة أخرى، لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما جاء به محمد (ص) بل لا بد فيه من القناعة الداخلية، ولا بد من الخضوع، وأكثر من ذلك وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة، لا بد من نسبة «العدل» إلى الله، العدل الذي يقضي أنه إذا عفا يوم القيامة عن عاص أو أخرج واحداً من النار فعل ذلك مع جميع من هم مثلها. وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموماً، ولا معاوية ولا أي أحد منها كان، يتمتع بـ «امتياز» خاص عند الله. الناس سواء عنده. فإذا كان قد كتب على «الخلفاء» أنهم لن يدخلوا النار رغم ما قد يفتروونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات والنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا يخالف لما يقرره الشرع، وبالتالي فالأمويون سيجازون على أفعالهم مثل جميع الناس. وهذا النوع من «المساواة» في الثواب والعقاب في الآخرة هو ما كانوا يسمونه بـ «العدل» الإلهي، وهو عدل، أو مساواة، ينسحب على الدنيا كذلك. فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلاً تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الإجرام. فالمجرم مجرم سواء كان حاكماً أو محكوماً. وهكذا نرى أن الحكم على أمور الدنيا كان يتم عبر الحكم على أمور الآخرة. وهذا مظهر من مظاهر ممارسة «السياسة» في الدين، وطريقة من طرق تسييس التعامل كرد على التعامل بالسياسة. وستوضح هذه المسألة في الفقرة التالية.

- ٦ -

ولل جانب أولئك المعروفين باسم «القدرين» والذين تصنفهم بعض كتب الفرق تحت عنوان «مرجئة القدرية» - كما ذكرنا - كان هناك تياران آخران تطلق تلك الكتب على أحدهما اسم «المرجئة الخاصة» وعلى الآخر اسم «مرجئة الجبرية». وكما سنرى فإن هذه التصنيفات الأيديولوجية، التي نحن في تفريق «الخمس» وإطلاق ألقاب مينة السمعة عليه (مرجئة، جبرية، ...) تلمس وحدة فكر حركة التنوير التي نتحدث عنها، الوحدة التي سبب من خلال العرض لتجعلنا نكتشف في النهاية بنية نظرية تؤسس فكراً عقلياً تنويرياً حقيقياً. أما الآن فلنساير تصنيفات مؤرخي الفرق ولنبدأ بـ «المرجئة الخاصة» أي أولئك الذين خاضوا في مسألة «الإيمان» وحدها دون أن يتخذوا موقفاً صريحاً لا من الجبر ولا من القدر. ومع أن اسم «الارجاء» يجمعهم - كما يقول مؤرخو الفرق - فإن تحديدهم لقهوم الإيمان ليس واحداً. ولا بد من التذكير هنا بأهمية البحث في هذه المسألة. فالإيمان كان يحمل معنى حق «المواطنة» في الأمة الإسلامية، وبالتالي فالطعن في إيمان المرء معناه إخراجهم من «دار الإسلام» التي الذي

بمعنى إهدار دمه، فالقضية خطيرة إذن، والاختلاف فيها مبرر تماماً.

لنستعرض أولاً جملة من التعاريف التي تنسب إلى هؤلاء «المرجئة الخالصة»، حول الإيمان، لنرى بعد ذلك الجهة أو الجهات التي ينصرف إليها مضمونها السياسي. يقول بعضهم: «الإيمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان، وأنه واحد ليس كمثله شيء، ومعرفة ما جاءت به الرسل». وقال آخرون: الإيمان هو «الإقرار والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار عليه». بينما ذهب آخرون إلى القول: «إن الإيمان ما عصى من الكفر، وهو اسم لحصول من تركها أو ترك خصلة منها كفر». ومنهم من قال: «الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله ورسله وبكل ما يجب في العقل فعله. وما جاز في العقل أن لا يفعل فليست المعرفة به من الإيمان»^(٣٦). وواضح أن هذه «التلويحات» و«التدقيقات» تخفي وراءها خلفيات. ذلك لأن واضح التعريف، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة خطيرة كهذه، يخضع تعريفه لما يفكر فيه ومن أجله، أعني لما يريد أن يدخله فيه أو يخرج منه. ولما كانت مصاحرتنا لا تمنحنا معلومات كافية عن واضعي هذه التعاريف فإنه من الصعب القول إن «الأوجاء» بهذا المعنى كان هدفه فقط عدم ادخال «العمل» كجزء من ماهية الإيمان تبريراً لحكم الأمويين، لأنه لو كان الهدف هو هذا فلماذا تلك التدقيقات والتلويحات (= الإيمان: الإقرار بأن الله واحد، ليس كمثله شيء، تعظيمه وترك الاستكبار عليه، ما يجب في العقل فعله، ما لا يجب في العقل فعله لا يدخل في الإيمان). فهل كانت حال الأمويين تستوجبها؟ وإذن لا بد من «مفكر فيه» آخر غير الأمويين هو الذي وضعت من أجله هذه التعريفات. والحق أن الكيفية التي تتحدث بها كتب «الفرق» عن هذا المصنف من والمرجئة توحي بأن الأمر يتعلق بـ «أرجاء» لا بهدف إلى تبرير سلوك الأمويين بل إنما يراد منه إعطاء حق «المواطنة» في أمة الإسلام ودار الإسلام لتلك الجحش من المسلمين الجند في فارس وما وراء النهر، أولئك الذين خضعوا للإسلام، خضوعاً سياسياً، دون أن يكونوا في وضعية معرفية واجتماعية تمكنهم من القيام بالتواجبات التي ينص عليها. وإذا أضفنا إلى ذلك أنهم لم يكونوا يعرفون العربية من جهة وأنهم كانوا يدينون بديانات غير توحيدية (ماجوسية، مانوية، وثنية علمية...) من جهة أخرى، أدركنا كيف أن إعطاء حق «المواطنة» في الأمة الإسلامية هؤلاء كان يتطلب تطويع تعريف «الإيمان» بالصورة التي تجعله يستغرقهم ويشملهم. وإذا أضفنا إلى هذا ما كانت تطوي عليه المسألة من أبعاد اقتصادية (فرض الجزية على أهل تلك المناطق حتى بعد إسلامهم، وكان من جملة التبريرات التي أدلى بها حكام تلك المناطق أن إسلام أهلها سطحي...) أدركنا كيف أن صياغة تعريف مرن لـ «الإيمان» معناه الدفاع عنهم وعن قضيتهم.

وما يبرر هذا النوع من «القراءة» لتعريف «الإيمان» المذكورة ورود تعاريف أخرى لا يمكن أن تفهم إلا على هذا الوجه. من ذلك ما يذكره المالطي من أن صنفاً من «المرجئة»: «أزعوا أن من شهد شهادة الحق [لا إله إلا الله] دخل الجنة وإن عمل ما عمل، كما لا يقع مع الشرك

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤٠؛ الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٢١٣، والبندلي، للفرق بين الفرق، ص ١٩٦.

حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد شيئا. وزعموا أنه لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظام وترك الفرائض وعمل الكبائر^(٣٧). ويذكر الأشعري ضمن هذا الصنف من «المرجئة» أبا حنيفة وأصحابه ويقول عنهم إنهم «يزعمون أن الإيمان - هو - المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجملة دون تفسيره ثم يضيف: «وذكر أبو عثمان الأديمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمرو بن أبي عثمان الشعمري بمكة فساله عمر فقال له: أنتجني عن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذه العين [هذا الخنزير المشار إليه] فقال: مؤمن. فقال له عمر: فإنه إن زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا. فقال: مؤمن. قال: فإن قال: أعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول، غير أنه لا يدري لعله هو الزنبي. قال: هو مؤمن^(٣٨)».

وواضح أن هذا النوع من الجهل بالإسلام لا يمكن تصوره إلا عن هو حديث العهد به أو ممن يعيش على هامش المجتمع الإسلامي، في الأطراف، وبالتالي قد «الأرجاء» المبني عليه أرجاء خاص ينصرف معناه إلى المسلمين الجدد و«العوام» في الأصفاع البعيدة. ولم يكن أبو حنيفة، الفقيه المشهور لبدي هذه الفتوى لو لم يكن يعرف أن هناك فعلاً أصنافاً من المسلمين من هذا النوع. وبهذا يكون هذا النوع من الأرجاء لا يعني تأخير الحكم في مرتكبي الكبيرة إلى يوم القيامة، وبالتالي لا علاقة له بالأمويين وسلوكهم، وإنما الأرجاء بهذا المعنى هو طلب «الرجاء»، رجاء المغفرة هؤلاء المسلمين الجدد الذين يجهلون فرائض الإسلام ومحرماته، وبالتالي اعتبارهم «مواطنين» في الأمة الإسلامية لا يجوز إهدار دمهم ولا فرض الجزية عليهم بل الواجب معاملتهم كمسلمين مؤمنين، على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية... الخ. وهذا هو المعنى الذي كان يعطى له «الأرجاء» في خراسان كما تذكر بعض المصادر. فأهل خراسان لم يكن أجازهم هذا المذهب الحديث: إن الإيمان قول بلا عمل وإن ترك العمل لا يضر بالإيمان، بل كان أجازهم أنهم كانوا يرجون لأهل الكبائر النفران، رداً على الخوارج وغيرهم الذين يكفرون الناس بالذنوب، فكانوا يرجون، ولا يكفرون بالذنوب^(٣٩). و«المذهب الحديث» الذي يقصده صاحب النص - ربما - هو مذهب جماعات من الإباضيين الذين كانوا بالبصرة خاصة. لقد كانت هذه المدينة ملقبة للأجناس والديانات والأفكار، كانت أشبه بـ«هونغ كونغ» اليوم، ولم يكن الناس فيها يلتزمون جميعهم بالواجبات الدينية، بل كان بعضهم «ليبراليين» إلى حد القول إن الإيمان هو مجرد الاعتراف بـ«لا إله إلا الله محمد رسول الله» وإن مجرد الإقرار بهذه الشهادة يكفي إذ «لا تضر مع التوحيد معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». وواضح أن هذا النوع من الفهم «الليبرالي» لـ«الإيمان» لم تكن وراءه دوافع سياسية وإنما كان يعكس واقعاً اجتماعياً.

(٣٧) أبو الحسن محمد بن أحمد المالطي، التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة المتنبي،

بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٤٦.

(٣٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣٩) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، نقلًا عن: تاريخ بغداد، ص ١٠٢.

هذا عن الذين تصنفهم كتب الفرق ضمن صف «المرجئة الخالصة» وواضح مما تقدم أن هذا تصنيف سطحي عملياً. أما عن تدعويهم تلك الكتب بـ «مرجئة الجبرية» والذين تحمل عليهم بشدة، فلا يمكن فهم آرائهم إلا إذا وضعت في إطارها السياسي الحقيقي. يتعلق الأمر أساساً بالجمع بين درهم والجهنم بن صفوان. أما الأول فالأخبار عنه قليلة، وكل ما تذكره عنه المصادر المتوافرة لدينا أنه كان مولى (قبل لآل مروان) وأنه كان ينزل الكوفة في أول حياته ثم انتقل إلى الشام حيث اصطنته عمدة بن مروان واتخذ مؤدباً لولده مروان، وإليه ينسب هذا الأخير (تختصراً = مروان الجمدي، آخر ملوك بني أمية). ونقول المصادر إنه بقي بالشام إلى أن أظهر القول بـ «خلق القرآن» فهرب إلى الكوفة حيث لقبه الجهنم بن صفوان واتخذ عنه مذهبه. ثم تذكر المصادر نفسها أن نهايته كانت على يد خالد بن عبد الله القسري إذ قتله سنة ١٢٤هـ بالكوفة. وأمام هذا الفقر في أخبار الجمع بين درهم يكفي المؤرخون القدماء بآراء الجهنم بن صفوان تلميذه ويعتبرونها حل رأي واحد.

وآراء الجهنم بن صفوان معروفة في الجملة، وهي تتمحور حول ثلاث مسائل: الأرجاء، «الجبر»، نفى الصفات. وهذا التصنيف هو من عمل المؤلفين في الفرق، فهم الذين ينسبون إليه القول بالأرجاء و«الجبر» كما ينسبون إليه نفى الصفات عن الله. ولا بد للباحث المعاصر من التحرر من هذه «التوصيفات» إذا هو أراد أن يتحرر من سلطة كتب «الملل والنحل»، لا بد له من قراءة آراء الجمع بين درهم وصاحبه الجهنم بن صفوان على ضوء نشاطها السياسي وتحركاتها في إطار المعارضة للأمويين. لقد كان الجمع بين درهم من المعارضين البارزين وقد انضم إلى يزيد بن المهلب الذي ثار على يزيد بن عبد الملك بن مروان بالعراق وأعلن خلعه وناذى بأن الخلافة يجب أن تكون شورى بين المسلمين وبأن الخليفة يجب أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه^(٤٠). وأما الجهنم بن صفوان وكان هو الآخر من الموالي فقد شغل منصب وزير للثائر الحارث بن سريج الذي ثار على حكم بني أمية وناذى بالشورى والمساواة بين العرب والموالي ووعد بإسقاط الجزية عن أسلم من المعجم وإشراك مقاتلتهم في المعطاء فانضم إليه كثير من المسلمين من «أهل القرى»^(٤١).

أما عن آراء الجهنم في الأرجاء فيقدم لنا الأشعري ملخصاً عنها يقول فيه: إن من المرجئة «من يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله ويجمع ما جاء من عند الله فقط، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ورسوله والتمتعيم لها والخوف منها والعمل بما جوارح (= العبادات) فليس بإيمان. وزعموا أن الكثير بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن الجهنم بن صفوان.

(٤٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٨٢.

(٤١) يوليوس طهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الحادي أبو رينة وحسين مؤنس، سلسلة الآف كتاب، ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٤٤١ - ٤٧١.

وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر ببعثه، وإن الإيمان لا يتقص ولا يتفاضل أملة فيه، وإن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح^(٤٢). وهذا النوع من الكلام عتقنا يصدر عن شخصية معارضة للأمويين ثائرة عليهم، تطلب بالشورى والمساواة، لا يمكن أن يفهم إلا على أنه يدخل في ايدئولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الجدد من المعجم الذين لا يعرفون العربية ولا يؤدون شعائر الدين، كما كان الحال في المنطقة التي كان يتحرك فيها جهم وأصحابه. لقد كانت تلك المناطق مسرحاً لعمليات فتح وفتح مضاد، فكان الإسلام فيها غير مستقر، والناس في مد وجزر، فضلاً عن رموخ الديانات القديمة، وانتشار حركة المطالبة بالمساواة لدخل المناطق الإسلامية هناك. فنحن في الإيمان هنا بأنه مجرد «المعرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله فقط» معناه الاعتراف لسكان هذه المناطق بـ «المواطنة» الكاملة في دار الإسلام بمجرد قبولهم الإسلام، الشيء الذي يترتب عنه - شرعاً - إعفاؤهم من الجزية. فـ «الارجاء» هنا ليس في صالح الأمويين، بل هو بالعكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية.

وهذا المضمون السياسي لهذا النوع من «الارجاء» يتكامل تماماً مع ما ينسب إلى الجهم بن صفوان من القول بـ «الجبر». لقد كان الولي «مجبين» - بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية وجهلهم لشعائر الدين وأيضاً بسبب ظروف الحرب التي كانت مستمرة هناك... الخ - على عدم أداء الفرائض الدينية كاملة، ولذلك فلا يجوز أن يؤخذوا على وضعية ليسوا مسؤولين عنها، بل هم فيها في حكم المجبرين. والشذرات التي نقلها كتب الفرق من «جبر» الجهم بن صفوان، هي عبارة عن مقتطفات مبتورة سبرتكب الباحث خطأ فاحشاً إذا أخذها مجزأة كما تقدمها له هذه الكتب. لا بد إذن من ربط بعضها ببعض وقراءة كل عبارة منها داخل جملة الآراء التي تنسب إلى الجهم خصوصاً وقد لعب التحزب الذهبي دوره في عملية البتر والتجزئة التي تعرضت لها آراء جهم. وهكذا فبينما نقرأ في البخلادي قوله: «الجهمية اتبع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأفعال وأنكر الاستطاعات كلها... وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأفعال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودأبت الريح من غير أن تكونا فاعلتين أو مشطعتين لنا وصفناهما به»^(٤٣). وبينما يهبر الشهرستاني، الذي ينقل عن البخلادي في الغالب، عن «جبر» جهم بعبارات قريبة من تلك، تفيد المعنى نفسه، نجد الأشعري أستاذهما الذي ينقلان عنه في أحيان كثيرة، يقدم لنا صياغة أخرى لآراء جهم في هذا الموضوع فيقول: «الذي نفرد به جهم القول... أنه لا فعل لأحد في الخليفة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: الشجرة تحركت وذات الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل تلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له مضرراً بفعله...»^(٤٤). إن العبارات التي

(٤٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(٤٣) البخلادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩.

(٤٤) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٨.

صبرها كل من البغدادي والشهرستاني عن «الجبر» المنسوب إلى الجهم بن صفوان، عبارات مبسوطة لا يمكن قبولها، إذ كيف يمكن أن تتصور أن جهماً الشاكر على الأمورين بكسر ايدولوجية الجبر التي هي ايدولوجيتهم. أما عبارة الأشعري فهي، في نظرنا، أقرب إلى موقف جهم. وهي وإن كانت تحمل تناقضاً ظاهرياً فإن مضمونها الساسي واضح.

والحق أن هذا النوع من التناقض يجب البحث عن حقيقته لا في المنطق، بل في السياسة. كان الجهم يتبنى قضية الموالي، وهؤلاء كانوا من المسلمين الجدد غير قادرين على ممارسة الشعائر الدينية كما أشرنا إلى ذلك قبل، وهم بسبب ذلك غير مسؤولين، فهم من هذه الناحية في حالة اضطرار وبالتالي فلا تجوز مؤاخذتهم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فيما أنهم بشر، خلق الله لهم القدرة على الفعل والارادة والاختيار، فهم مطالبون بتحسين وضعيتهم والعمل للخروج من حالة الاضطرار التي هم عليها. وأما الأمويون، وهم الطرف الآخر الذي يدخل ضمن «المفكر فيه» لدى جهم، فهم غير مضطرين، يعرفون الحرية والحلال والحرام... الخ وبالتالي فهم يفعلون ما يفعلون بالقدرة التي جعلها الله تحت تصرف ارادتهم واختيارهم، وإذن فهم محاسبون. وإذا شئنا تلخيص وجهة نظر جهم بن صفوان من هذا المنظور قلنا: هناك الفعل الصادر عن ضرورة موضوعية كالجهل بالشيء وصاحبه في حكم «المجبور»، وهناك الفعل الصادر عن قدرة ومعرفة وصاحبه مختار ومسؤول.

هذه القراءة السياسية لآراء جهم في «الفعل» وأنواعه تركيها ونقلها نظريته في «الصفات» وما يلزم عنها من القول بـ «خلق القرآن». وقد كانت هذه النظرية موضوعاً لردود فعل حادة من طرف أهل السنة والأشاهرة لأسباب سياسية ومذهبية، لقد فهموها كما «يفهم» الخصم آراء خصمه. هذا في حين أن وضع هذه النظرية في السياق العام لتفكير جهم وفي إطار مشاغله السياسية والايدولوجية يزيل عنها ما يبرر وصفها بـ «التعطيل» وغيره من التبعات الايدولوجية. كان جهم يقول: «لا يجوز أن يوصف طباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبهاً، فمن كونه حياً حالاً وأثبت كونه قادراً فعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق». وهذا القول يجب، في نظرنا، أن يفهم على ضوء قوله: «إن الله لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه»^(٤٥) وقوله: «لا يقال: إن الله لم يزل خلقاً بالأشياء قبل أن تكون»^(٤٦).

إن المسألة يجب أن تفهم إذن على ضوء معارضة جهم لايدولوجيا الجبر الأموي. كان الأمويون يقولون، كما بينا قبل، إن الله ساق إليهم الخلافة بسابق علمه، قضاء وقدر، أي أنه كان يعلم منذ الأزل أنهم سيحتلون على الحكم، وعلم الله نافذ، فيكون الله هو الذي حتم عليهم أن يقاتلوا على الخلافة وأن يرتكبوا ما ارتكبوه من الأعمال لأن ذلك كله قد جرى «بسابق علمه». ولكي يرد جهم هذه الدعوى، ولكي يثبت للإنسان الاختيار والمسؤولية، قال إنه لا يجوز أن نصف الله بأنه يخلق الأشياء قبل وجودها، لأن ذلك يقضي إلى الجبر

(٤٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

(٤٦) الأشعري، فخر المرجع، ج ١، ص ٣٣٨.

واسقاط المسؤولية والحساب. وبطبيعة الحال فلنا هذا بالنسبة لصفة «العلم» فستسحب أيضاً على الصفات الأخرى الملائمة لها، ولذلك قال جهنم إن الله لا يوصف بما يوصف به البشر: ولكي يحقي الجانب الأيديولوجي السياسي في أطروحته أخذ يبررها ويلتمس لها السند داخل المفيدة فقال: «لا يجوز أن يعلم [الله] الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق لبقى علمه على ما كان لم يبق؟ فلا يبقى فهو جاهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد. وإن لم يبق فقد تغير، والتغير مخلوق ليس بقديم»^(٤٧). وواضح أنه يطلب الحجة لأطروحته هنا من تنزيه الله من الجهل، في حالة ما إذا تغير معلومه ولم يتغير علمه، ومن النقص في حالة ما إذا تغير علمه بتغير معلومه. إن تنزيه الله من الجهل والنقص يقتضي القول إنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه له وإنما يعلمه حين خلقه.

وما أن التفكير المجرد يستند دائماً إلى نموذج «مشخص»، وما أن «المفكر فيه» هنا عند جهنم هم الأميون، فإن إرجاع ذلك الاستدلال «المجرد» إلى نموذجه المشخص يجعل المسألة واضحة تماماً، ويمكن التعبير عنها كما يلي: إذا كان الله يعلم ما سيفعله الأميون قبل أن يخلقهم وقبل أن يفصلوا الحكم بالقوة فإننا سنكون أمام احتمالين: إما أن علمه سيبقى كما كان عندما هاجموا المكعبة مثلاً، وفي هذه الحالة إما أن نقول إن الله هو الذي أراد منهم ذلك قبل أن يفعلوه فيكون هو الذي حتمه عليهم، وهذا غير معقول ولا يجوز. وإما أن يكونوا قد فعلوا ما فعلوا من تلقاء أنفسهم وبمحض إرادتهم، وفي هذه الحالة نتساءل: هل علم الله هذا الذي فعلوه أم لا؟ فإذا علمه فسيكون علماً مضافاً إلى علمه السابق، وهذا لا يجوز لأن علمه كامل لا يحتمل الإضافة، وأما إذا قلنا إنه لم يعلمه فإننا سنكون قد أضفنا إليه الجهل. وإذا فدخل المعقول، الذي لا يجرى إلى تناقضات ونفائض مثل تلك، هو أن نقول: إن الله خلق العالم بما فيه الإنسان وأن الأمور تجري في العالم حسب مشن وقوانين قدرها تقديراً، كحركة الفلك مثلاً. أما الإنسان فقد خلق له، أو فيه، قدرة بها يفعل وإرادة واختياراً، وأكثر من ذلك بين له بواسطة الرسل وعن طريق العقل مسيل الخير وسيل الشر. والإنسان هو الذي يختار هذه أو تلك فيفعل هذا أو ذلك. هنا، حين الفعل، يتدخل علم الله ليحكم بالحسن أو بالقبح، بالثواب أو بالعقاب.

وفي هذا الإطار أيضاً يجب أن نفهم قوله وقول أساذه الجعد بن درهم بـ «خلق القرآن»: القرآن كلام الله والكلام هو إفصاح عن العلم وتعبير عنه. وإذاً فإذا كان العلم محدثاً وجب أن يكون الكلام محدثاً أيضاً. وبالتالي فالقرآن مخلوق. أما إذا كان القرآن قديماً، وهو كلام الله، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى قدم علم الله وبالتالي إلى «الجبر»، وبالتالي إلى إسقاط المسؤولية. والقول بـ «خلق القرآن» و«حطوت علم الله» معناه أن جميع ما يقوله القرآن عن الأفعال إنما ينصرف معناه إلى زمن للفعل إلى «أسباب النزول». وهذا يفسر النسخ، كما يفسر ما يحكيه عن الأقوام الماضية أو الحاضرة التي تعصي أوامرهم، ثم يأتي بأوامر

(٤٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨٧.

أخرى. وبكيفية عامة فالحوار والجدال في القرآن يجري مع مخلوقات تتغير أفعالها وتتوسع سلوكها، فكيف يمكن فهم ذلك إذا قلنا إنه قديم أزلي. هناك جانب آخر وهو أن في القرآن آيات تفيد «الجبر» وأخرى تفيد الاختيار. وحسب نظرية جهم يمكن القول: إن التي تفيد «الجبر» تعبر عن تجليات للضرورة التي خلقها الله في الكون، وإن التي تفيد الاختيار تعبر عن مظاهر حرية الإرادة والقدرة التي خص الله بها الإنسان.

وهكذا يمكن القول إنه بهذا النوع من «القراءة» السياسية لآراء المتكلمين الأوائل نستطيع فهمها، بل تفهيمها أيضاً. إن خصوصهم، في عصرهم أو في العصر التالي له، لم يكونوا مستعدين لتفهمها، لأنهم كانوا خصوصاً سياسيين لهم أولئامذتهم، ولذلك لم يفهموا منها إلا ما يفهمه الخصم من آراء خصمه. أما نحن الذين نعتبر آراء هؤلاء وأولئك تراثاً لنا فيجب أن نضع خصوصيات الماضي جانباً وأن نحاول فهم رأي كل فريق بوصفه «مصدقاً» بل «سلفاً»، ولكن دون أن نعتبر آراءهم ملزمة لنا لا في هذه المسألة ولا في تلك. لقد بنوا آراءهم كي تحجب عن الأسئلة التي كانت مطروحة في عصرهم. وعليها لن نفعل نحن أيضاً الشيء نفسه، أن نحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها علينا عصرنا، سواء تلك التي تخص حاضرنا ومستقبلنا أو تلك التي تتعلق بفهم ماضينا والانتظام في تراثنا.

- ٨ -

ومن خراسان ووضعيتها السياسية والاجتماعية في أواخر العصر الأموي، والتي كانت تنطق باسمها الأيديولوجيا التي نشرها أولئك الذين تصفهم كتب الملل والنحل بـ «مرجئة الجبرية»، نعود إلى البصرة وإلى حلقة الحسن البصري بالذات حيث كان النقاش في مسألة الكفر والإيمان يتحدد، لا بوضعية المسلمين الجدد كما في خراسان، بل بالضغط والإرهاب اللذين كانت تمارسهما «وهدية الخوارج» أصحاب الأيديولوجيا «التكفيرية». يقول البغدادي كان وأصيل بن عطاء «من مشاي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزقة (= القوي فوق الخوارج وأكثرها نفوذاً)، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أهل الإسلام، حل فرق: فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب كبير أو صغير مشرك بالله، وكان هذا قول الأزقة من الخوارج. وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ولذلك استحلوا قتل أطفال عائلاتهم وكل نسلهم سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم. وكانت اقضية من الخوارج (أصحاب زياد بن الأصغر) يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما كانت الأزقة، غير أنهم خالفوا الأزقة في الأطفال. وزعمت النجاشات (أصحاب نجدة بن حنبل الحنفي) من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجهت الأمة حل تحريمها ككافر مشرك، وصاحب الذنوب الذي اعتكفت الأمة فيه حكم حل اجتهد أهل الفقه فيه. وعنفوا مرتكب ما لا يعلم تحريمه، بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه. وكانت الاباضية من الخوارج (أصحاب عبد الله بن أبيس) يقولون إن مرتكب ما فيه الوعد مع معرفته بالله عز وجل وما جاء من عنده ككافر كثران نعمة وليس يكفر كافر مشرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، ولتعلق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله تعالى بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبريته، وقسقه لا يتقي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعمل هذا القول الحنفي مذهب الأمة من الصحابة وأعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزقة بالبصرة والأموار

واختلف الناس عند ذلك في أصحاب التوب على الوجهة الخمسة التي ذكرنا خروج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المقتضية وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرد من مجلته فاعتزل عند سارية من سواربي مسجد البصرة وانضم إليه قريته في الضلالة [كذا] عسروين عبيد... فقال الناس يومئذ فيها إنها اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعها من يومئذ معتزلة^(٤٨).

لقد أثبتنا هذا النص على طوله لأنه يقدم لنا أكثر الروايات قريناً إلى الحقيقة والواقع، فيها نعتقد، عن ظهور فرقة المعتزلة، من جهة ولأنه من جهة أخرى يقدم لنا الإطار السياسي والأيديولوجي الذي ظهرت فيه فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي كانت المنطلق الذي قام عليه فكر مدرسة المعتزلة. وإذا كان الحسن البصري قد قلوم «الجبر» الأموي بتقرير قدرة الإنسان على الفعل، وبالتالي مسؤوليته على ما يفعل، كما بينا قبل، فإنه في مسألة «مرتكب الكبيرة» كان يرى رأي جمهور أهل السنة، أي أنه فاسق ولكن فسقه لا يخرج من كونه مؤمناً، ما دام يؤمن بالله وبكتبه ورسله... وبعبارة أخرى: مرتكب الكبيرة مؤمن عاص، إن شاء الله غفر له. وهذا الموقف ينطوي على رفض لوجهة نظر الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة كما رأينا، وعلى ادانة للأمويين إدانة ونهية: «مؤمن عاص إن شاء الله غفر له»، ولكنه ينطوي في ذات الوقت على نوع من التساهل في مسألة الوعد والوعيد. ذلك أنه إذا كان الله سيغفر للمؤمن العاصي فمعنى هذا أنه سيخلف وعده، علماً بأن الله توعد مرتكبي الكبائر بالعقاب الشديد. ومثل ذلك يقال بالنسبة لوعده أصحاب الحسنات بالثواب. والتساهل في «الوعد والوعيد» يؤدي حتماً إلى تزكية ادعاء الخلفاء الأمويين بأنهم لا يجري عليهم حساب ولا عقاب... الخ. وهكذا نعود إلى وضعية: إما... وإما: إما أيديولوجية التكفير، وإما أيديولوجية الجبر وما يرتبط بها من القول باستثناء الخلفاء الأمويين من العقاب.

وللمخرج من هذا المنطق الضيق الثاني القيمة قال واصل بن عطاء بمنزلة ثلاثة، بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، هي منزلة «الفاسق» الذي هو: لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً. وشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول: «وجه تسميته أنه قال: إن الإيمان عبارة عن محصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع محصال الخير وما استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً. وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار عاصدين فيها، إذ ليس في الأعمدة إلا فرقان: فریق في الجنة وفریق في السمر. لكنه يخفف عنه المذاب وتكون درجته فوق درجة الكفرة^(٤٩)». معنى ذلك أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتوب. وبالتالي فما دام في الدنيا حياً يروى من دون أن يتوب فعلمه حكم الكافر. وإذا عرفنا أن استراتيجية «القلبيين» الذين ينتمون إليهم واصل كانت ترمي من جهة ما ترمي إليه التأثير في الحكام الأمويين وممارسة الضغط السياسي / الديني عليهم أدركنا المغزى السياسي لاشتراط التوبة. إن التوبة هنا تعني تراجع

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨، والبخاري، الفرق بين الفرق، ص ٩٧ - ٩٨.

(٤٩) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨.

الأمويين عن سياستهم وسلوك سياسة الثوري والمساواة... الخ التي ينادي بها القديريون.
بعبارة أخرى لقد جعل واصل بن عطاء شرعية الحكم الأموي معلقة على التوبة، الشيء
الذي يجعل الخروج والثورة أمراً وارداً، وهذا ما ستبينه بعد قليل.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لما كان الموقف الحقيقي من الحاضر في ذلك الوقت
إنما يتحدد من خلال الموقف المتخذ من الماضي، والمقصود هنا الصراع بين علي ومعاوية،
فلقد كان علي واصل بن عطاء أن يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع تتسجم وتتكامل مع
قوله بـ «المنزلة بين المنزلتين» وذلك ما فعل، فبدلاً من تخطيط معاوية وأصحابه بالذات أو علي
وأصحابه بالذات، وبدلاً من القول بـ «الارجاء» الذي يقضي بتعليق الحكم وتفويض المسألة
إلى الله، الشيء الذي ينطوي على تأكيد ضمني للأمويين، بدلاً من ذلك كله قال واصل «في
الفرقتين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما مخطئ، لا بعينه، وكذلك قوله في عثمان وناقله
وغذائه». قال: «إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه».
ومعنى ذلك أن ملايسات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وطلحة
والزبير ثم بين علي ومعاوية ملايسات معقدة، يصعب إن لم يكن يستحيل تبين الخطأ من
الصواب فيها خصوصاً والروايات متناقضة... الخ، ولكن الواقع لا يرتفع: لقد تقاتل
هؤلاء وتسيبوا في قتل المسلمين، فخطأ ثابت إذن. وبما أنه لا يمكن تحديد المخطئ بعينه فإن
الطرفين معاً سيقتبان على شبهة ومهمة. والنتيجة المترتبة على هذا «إن أقل درجات الفريقين ألا
تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين»^(٥٠). وواضح أن من بين ما يدخل في «الشهادة» رواية
الحديث. ومن هنا كان واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساساً
ويقولون بأسبقية «العقل» على «النقل».

وكما «تكلم» واصل بن عطاء في مسألة «مرتكب الكبيرة» من منظور إثبات المسؤولية
فعل الشيء نفسه في مسألة «القدر» سالكاً مسلك زميله معبد الجهني وغيلان الدمشقي
وأستاذة الحسن البصري. ويلخص الشهرستاني رأيه في هذه المسألة كما يلي: كان واصل بن
عطاء يقول: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يربط من العباد
خلاف ما يأمرون، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة
والمعصية، وهو المجازي على فعله، والشر تعالى أقنوه على ذلك... ويستحيل أن يخاطب الله - العبد
بـ «العقل» وهو لا يمكنه أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة
[«العقلية»: المنطق] واشتدلت بآيات على هذه الكلمات»^(٥١). وكما «تكلم» واصل في «القدر» ضد
ابن بولجيا الجبر الأموي «تكلم» كذلك في «الصفات» في الإطار نفسه والهدف ذاته. قال إن
الله لا يوصف بالملم والقدرة والإرادة والحياة كما يوصف البشر، على نحو ما رأيناه عند
الجهنم بن صفوان، ونقي «الصفات» وهي تقول كلها إلى صفة «العلم» من مقتضيات القول
بحرية الإرادة والثواب والعقاب كما رأينا عند جهنم كذلك. وهذا ما سيطلق عليه فيما بعد

(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٧.

مصطلح «التوحيد والعدل»: التوحيد معناه تنزيه الله من الصفات التي تطلق على البشر والعدل معناه نفي الظلم عنه وإثبات القدرة على الفعل والإرادة والاختيار والمسؤولية للإنسان.

ولم يقتصر نشاط واصل بن عطاء على مواجهة الجبر الأموي والإرجاء السياسي الذي يخدم قضيتهم، بل إنه واجه أيضاً ميثولوجيا الإمامة فقال بالشورى ورد على القائلين بـ «الوصية» و «البداء» مؤكداً حول هذه المسألة الأخيرة أن النسخ إنما يكون في الأحكام ولا يكون في الأخبار. كما تجند للرد على الثنوية والزنادقة والفرق الغنوصية الأخرى فساظر أصحابها وألف في الرد عليهم كتاباً بعنوان الألف مسألة في الرد على المانوية، ويبدو أنه كان كتاباً ضخماً إذ كان الجزء الأول منه يشتمل على «نيف وثلاثين مسألة»^(٥٢).

وهكذا نرى أن واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة، قد «تكلم» سياسياً في جميع القضايا الدينية التي أثرت في عصره وحدث فيها وجهة نظر خاصة، تنفرع عنها آراء فرعية في قضايا فرعية. ووجهات النظر التي حددتها واصل في القضايا الأساسية التي ذكرنا هي التي سيطلق عليها فيما بعد اسم: «أصول المعتزلة»، وهي خمسة: التوحيد (= التنزيه، نفي الصفات) والعدل (= الله لا يظلم، لا يجبر أحداً بفعل شيء ثم يعاقبه عليه) والمنزلة بين المنزلتين (مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً، هو في حكم الكافر ما لم يتب. وهذه المسألة تسمى أيضاً: الأسياء والأحكام) والوعد والوعيد (الله ينفذ وعده بالشواب ووعيده بالعقاب ضرورة) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد التزم بهذا المبدأ جميع رجال حركة التنوير التي نتحدث عنها، قولاً وفعلاً ولكن بصورة عقلانية، كما سنرى في الفقرة التالية.

- ٩ -

لم تكن الشخصيات العلمية السياسية التي تحدثنا عنها رجال فكر وحسب، بل كانوا أيضاً دعاة «مركبين» يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع الأوساط بما في ذلك بلاط الأمويين نفسه، حتى إذا يشبوا أو أحسوا بأن السلطة تضمر لهم شراً التحقوا بصنوف الثائرين - من غير الخوارج - واضعين لواء المطالبة بالعدل والتسوية. إنه مصدر حقيقة تفيد «إن القدرة من أهل الشام والعراق كانوا يهاجمون سياسة بني أمية ويجهرون بمفاسدها جهراً، متهمين لهم بالظلم والمعدوان والتصرف في أموال المسلمين حسب هواهم، وأنهم كانوا يتلفسون شطرتهم في الخلافة واصفين لهم بالنسب والطغيان على الناس، وأنهم كانوا يريدون إسقاط دولتهم ويسعون إلى قتل ما استطاعوا إليه سبيلاً، حيناً يزلجون الناس عليهم، وحيناً يؤيدون خصومهم، وحيناً يترهبون بهم فلذا أمكتهم الفرصة ثلثوا مع الثائرين»^(٥٣).

(٥٢) ابن المرتضى، القية والأمل، وابن القيم، الفهرست.

(٥٣) صطون، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٥٠.

بالفعل، التحق كثير من رجال حركة التنوير هذه بالتأثرين في زمانهم. وإنما كان الرعيل الأول منهم لم يتمكنوا من تغيير الوضع، إذ تمكن الأمويون منهم ومن الثورات التي التحقوا بها، فلقد استطاع الجيل الثاني منهم أن يضموا إليهم أميراً أموياً هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك (= يزيد الثالث) فتحالفوا معه على عزل ابن عمه الوليد بن يزيد الذي كان مستهتراً، فتمكن من ذلك وولي الخلافة سنة ١٢٦هـ. وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يلعبون إليه من «الأسول الحسة»^(٥٢)، كما استطاع هؤلاء أن يخترقوا الطرق القبلي اختراقاً، فاعتنقت مذهبهم بطون من القبائل الربعية واليمنية والشامية التي كانت ساخطة على الخلفاء الأمويين للتأثرين اللذين كانوا قد أبعدوها عن السلطة محابة للقبسية. كما تغلغل رجال حركة التنوير هذه في صفوف موالي القبائل الشامية وبين أهل «الزرة» و«الرياء» من غوطة دمشق^(٥٣).

وتدلنا خطبة يزيد بن الوليد حين ولي الخلافة على نوع القضايا التي كانت مطروحة. فلقد قدم في خطبته تلك تعهدات تخص المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا شك أنها كانت تلبية لمطالب الناس في ذلك الوقت، وبالتالي يمكن النظر إليها كـ «برنامج سياسي واجتماعي لحركة التنوير في ذلك الوقت». قال يزيد بن الوليد في خطبته: «أيها الناس، والله ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك... ولكنني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وسنة نبيه (ص) لما خدمت معالم الهدى وألقى نور أهل النجوى وظهر الجبار العنيد (الوليد بن يزيد) المستحل لكل حرمة الراكب لكل بدعة. والله لا ين عبي في النسب وكفى في الحسب... أيها الناس إن لكم علي أن لا تضع حجراً على حجر، ولا تبن على لبن، ولا أكري نهراً (أحفرة) ولا أكثر حالاً ولا أعطي زوجاً ولا ولداً، ولا أنقله من بلدة إلى بلدة حتى أسق فخر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يحبه، فإن فضل نقله إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه (= على خلاف ما كان عليه الأمر من قبل إذ كانت الأموال تفضل من الأطراف إلى المركز) ولا أجركم في بعوتكم (= لا يقيهم مجتدين في الأصقاع البعيدة كمظنون هناك) فالفنكم والفن أهليكم، ولا أطلق بابي دونكم فباكل قوتكم ضيفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يحلبهم به عن بلادكم وانقطع به نسلهم، وإن لكم أعطيتكم حندي في كل سنة وأوزاقتكم في كل شهر (كانت الأعطيات، الأجور، والأرزاق الموزونة، تتأخر من موايدها) حتى تستدر العرشة بين المسلمين فيكون انقسام كاندانكم. فإن أنا وفيت لكم بما لفت فطبتكم المسح والطاعة وحسن المؤازرة، وإن لم أف لكم فلكم أن تطعموني، (لا أن تستغيثوني، فإن أنا لفت فلبتكم مني. فإن علمتم أحداً ممن يعرف بالصالح يعطيكم من تشبه مثلي الذي أعطيتكم فلوهم أن يبايعوه فلنا أول من يبايعه ويدخل في طاعتنا»^(٥٤). وكتب يزيد بن الوليد أمناً إلى الحارث بن سريج بجاء فيه: «أما بعد، فلما غضبنا أن عطلت حدوده وبلغ بماله كل مبلغ وسفكت الدماء بنير حلها، وأخذت الأموال بنير حلها، فلو أننا أن نعمل في هذه الأمة بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه (ص)، ولا قوة إلا بالله. فلو أن أوضحنا لك من ذات أنفسنا قليل نعماً ومن معك، فليهم إخواننا وأحباؤنا»^(٥٥) وكان الحارث بن سريج من التأثيرين المتأثرين بحركة التنوير كما ذكرنا. ومن سوء حظ هذه الحركة أن عهد يزيد

(٥٢) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٤٣.

(٥٥) عطوان، نفس المرجع، ص ٤٧.

(٥٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٧٠.

الثالث هذا لم يدم سوى مدة قصيرة إذ توفي بعد ستة أشهر فقط من ولايته. وقد دخلت الدولة الأموية بعده في مرحلة الاحتضار^(٥٨).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء القدرية / المعتزلة لم يقتصرُوا في نشاطهم التنويري على محاولة التأثير في البلاط الأموي وفي رجال القبائل وحدهم، بل إنهم كانوا يرسلون الدعاة إلى الأقطار النائية للتبشير بأرائهم والإعداد له «الثورة». من ذلك ما تذكره مصادرنا من أن واصل بن عطاء كان قد بعث أربعة من الدعاة إلى أطراف الإمبراطورية الإسلامية في عهده: إلى خراسان ولرمينيا واليمن والمغرب. وقد تمكن مبعوثه إلى المغرب واسمه عبد الله بن الحارث من نشر الاعتزال في شمال البلاد من طنجة إلى ولبل إلى تاهرت بالجزائر. وتقول بعض المصادر إن عبد الحميد الأوربي الذي أوى أدريس بن عبد الله الحسني مؤسس الدولة الأدرسية بالمغرب كان معتزلاً، مما يدل دلالة قوية على أن الحركة التنويرية الاعتزالية التي اعتنقتها جماعات قوية من البربر أغلبهم زائنية في شمال المغرب هي التي مهدت للدولة الأدرسية. والعلاقة بين الزيدية والحسينيين علاقة متينة كما أشرنا إلى ذلك قبل. أضف إلى ذلك تآثر المذهب الإباضي بشمال إفريقيا بوجهة نظر المعتزلة في مجمل المسائل العقيدية^(٥٩)، مما يدل على مدى انتشار الفكر المعتزلي في شمال إفريقيا في أواخر الدولة الأموية ولوائل الدولة العباسية.

ولم يكن انتشار الاعتزال بين البربر من طنجة إلى تاهرت راجعاً إلى مجرد الاقتناع بوجهة نظر معينة في المسائل العقيدية، فلقد كان البربر آنذاك غير معربين ولم يكن من الممكن أن يتشر الاعتزال بينهم إلا إذا لبس لباساً سياسياً واضحاً ومباشراً. ومن هنا يبدو أن الحركة التنويرية الاعتزالية كانت حركة سياسية معارضة بالدرجة الأولى، خصوصاً في الأطراف. يؤكد هذا تعاون أصحاب واصل مع «الخارجيين» من الزيدية في خراسان. لقد خرج إبراهيم بن عبد الله بن الحسن (بن الحسن بن علي بن أبي طالب) في خراسان بتأييد ومناصرة من جانب عثمان الطويل مبعوث واصل بن عطاء إلى تلك المناطق^(٦٠). وليس من الصدفة في شيء أن يخرج إبراهيم بن عبد الله هذا في خراسان حيث كان يعمل مبعوث واصل، ثم يلجأ أدريس بن عبد الله بن الحسن (المصوء) إلى المغرب حيث كان أتباع واصل منتشرين كما ذكرنا، بل لا بد أن يكون ذلك بتدبير واتفاق مع قيادة الحركة في البصرة.

وأخيراً وليس آخراً، لا بد من الإشارة إلى علاقة المعتزلة هؤلاء بالدعوة العباسية نفسها. وفي هذا المجال يبرز اسم عمرو بن عبيد صديق واصل بن عطاء، وقد كان مقره هو الآخر بالبصرة وكان يتصل من هناك بالقبائل البائية وشهر بأعمال الولاء الأمويين وظلمهم. يحكى

(٥٨) ناليتو، في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (القلعة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ص ١٩٦.

(٥٩) نفس المرجع، ص ١٩٦.

(٦٠) الأصمعي، مقاتل الطالبين، ص ٢٤٤.

عنه أنه مر ذات يوم بالوالي يقطع يد سارق فقال قوله المشهورة «سارق السريرة يقطع سارق العلانية». وكان ممن شجع يزيد بن الوليد على الثورة. وعندما توفي ربط علاقات بالدعاة العباسيين، وكانت له صداقة متينة مع أبي جعفر المنصور، قبل قيام الدولة العباسية وبعد قيامها. وقد حاول هذا الأخير استمالة عمرو بن عبيد واستلحاقه بجهاز الدولة، فرفض. وفي هذا الصدد يروي أن عمرو بن عبد وعظ أبا جعفر المنصور، وهو خليفة، واشتد عليه فقال له المنصور: «فما أصح، قد قلت لك: خذني في يدك، فقال وأصحابك فاكفني. قال عمرو ادعنا بعدك نسخ لك أنفسنا بموتك. بيدك ألف مظلمة أردت منها شيئاً تعلم أنك صانع»، وفي رواية أخرى قال له المنصور: «أعني بأصحابك يا أبا عبيد» فأجابه: «أرفع علم الحق بيمينك لعله»^(٦١). وقد توفي عمرو بن عبيد زمن أبي جعفر المنصور سنة ١٤٤هـ وكان مولى لبني هاشم.

من كل ما تقدم نستين الدور الهام الذي قام به أولئك الرجال الذين تصنفهم كتب الملل والنحل تحت أسماء «القدرية» و«الجهمية» و«المعتزلة» في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي. لقد قاموا إيديولوجيا الجبر وإيديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة والثورات الماثوية والغنوصية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى انتليجنسيا خاصة بها، أي مفكرون متورون يحملون مشروعها ويشرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد إن رجال حركة التنوير هذه هم المهدون الحقيقيون للثورة العباسية. لقد عملوا على اختراق «القبيلة» باستقطاب الناس في فرق وأحزاب وراء أطروحات تنافس أطروحات الجبر والتكفير وتبشر بالشورى والمسئولية. . . الخ، فنشروا بذلك إيديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسئولية والجزاء.

وكما هو شأن الانتليجنسيا في تاريخ الثورات فلم تكن القيادة السياسية في الثورة العباسية في يد هؤلاء، بل كانت لهم القيادة الفكرية، أو على الأقل كانت مساهمتهم فيها واسعة وعميقة. وهكذا فإذا وجدنا المعتزلة في العصر العباسي ذوي شأن في المجتمع والدولة فإن ذلك لم يأت صدفة، وإنما كان استمراراً لحضورهم، ذلك الحضور البارز، في عصر الإعداد للثورة.

(٦١) ابن عبيد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٩٩، والمسنود، مروج الذهب ومعاذ الجوهري،

ج ٢، ص ٢١٣.

الفصل العاشر

الأيديولوجيا السلطانية

وفقه السياسة

- ١ -

مع قيام الدولة العباسية حدثت تطورات عامة على مختلف الأصعدة فبرزت معطيات جديدة ستضمها قمعاً إذا نحن احتفظنا بجهازنا المفاهيمي الذي وظفناه في الفصول الماضية كما هو، بدون تعديل أو تطوير. إن استيعاب المعطيات الجديدة الاجتماعية منها والسياسية والفكرية التي ظهرت مع قيام الدولة العباسية يتطلب منا ليس فقط إعطاء مضامين جديدة لعناصر جهازنا المفاهيمي الذي اعتمدناه حتى الآن بل يفرض علينا، أكثر من ذلك، إدخال مفاهيم جديدة في هذا الجهاز، مفاهيم تكمله وتمنحه القدرة على استيعاب ما أفرزته التطورات التي رافقت الثورة العباسية أو ظهرت بعدها، بالصورة التي نعمل حديثنا عن محددات العقل السياسي العربي وتجلياته يعكس التطور الذي حصل. من أجل هذا سنخصص هذه الفقرة لإعادة بناء جهازنا المفاهيمي وشرح مضمون العناصر الجديدة التي سنضيفها إليه.

إن أول مفهوم يفرض نفسه علينا الآن ونحن بصدد الثورة العباسية ودولتها هو مفهوم «الكتلة التاريخية». ذلك أننا مشركب خطأ كبيراً إذا نحن نظرنا إلى الثورة العباسية من زاوية أنها «ثورة الفرس ضد السيادة العربية»، أو انخرطنا في هذا النوع من النظر إلى الأمور بالرد على هذه الدعوى بدعوى مضادة تبرز دور «العرب» في قيادة الثورة وفي مجلس نقاباتها وفي جندها... لنؤكد بذلك طابعها العربي، أو على الأقل نخفف من المبالغات التي تلغى دور العرب فيها^(١). إذ الزوج: فرس / عرب أو عرب / عجم لا يستوعب ولا يستطيع أن يستوعب كلية الثورة العباسية. إن مفهوم «الكتلة التاريخية» هو، في نظرنا، وحده القادر على

(١) انظر عرضاً لهذا النوع من الآراء في تفسير الثورة العباسية في: حنين عطوان، الدعوة العباسية: مبادئ وأساليب (عمان: مكتبة المحصب، [د.ت.د.])، الفصل الأخير.

التعبير عن القوى التي قلمت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقلم دولة العباسيين. و«الكتلة التاريخية» لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحطم للقوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات...) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن الفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما. ذلك ما حصل بالفعل: لقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير: عرب، موال، زعماء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حرفيون، تجار، ضعفاء الناس، أغنيائهم... الخ والتحمت مع هذه القوى كل الأيديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الإمامة (المלוية والعباسية) حركة التنوير، فقهاء... الخ.

هكذا تحقق في هذه «الكتلة التاريخية» ومن خلالها ذلك التوافق الضروري، ليس فقط بين «القبيلة» و«الغنمة» و«العقيدة» بل أيضاً، وهذا ما كان يتطلبه الوضع يومئذ، بين العناصر المكونة لكل واحدة من هذه المحددات. فـ«القبيلة» لم تعد تعني البيانية أو المضربة وحدها ولا العرب أو العجم، أحدهما ضد الآخر، بل لقد أضحت مضمونها يتحدد بـ«الأخر»: الدولة الأموية. إن جميع القوى المعارضة للأمويين من العرب والعجم، من الفقراء والأغنياء كانت تشكل، موضوعياً وذاتياً، «القبيلة» المناهضة للأمويين. وكذلك الشأن بالنسبة لـ«الغنمة» إذ لم تعد تعني مجرد التوزيع «العادل» للفيء والمطاء بإشراف الجند من الموالي فيها، بل باتت تعني أيضاً إسقاط الجزية على كل من أسلم من العجم والعمل بما كان جارياً من قبل بالنسبة للعرب الذين امتلكوا «أراضي الخراج» أي أعضاءهم من ضريبة الخراج واعتبار أراضيهم هذه أراضي العشر. وهكذا أصبحت «الغنمة» تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية الأموية وتقلباتها. ومثل ذلك يقال على مستوى «العقيدة». لقد جمع العباسيون في شعارهم الرئيسي، شعار الدعوة لـ«الرضا من آل محمد» بين المضمون السياسي العملي لميثولوجيا الإمامة، وهو حصر الخلافة في «آل محمد»، وبين المضمون السياسي للشرعية القرشية (الأئمة من قريش) والمضمون الديني السياسي لـ«الشورى»: باعتبار أن «الرضا» معناه من يختاره الناس ويرضونه. هذا إضافة إلى توظيف العباسيين لشعار «العمل بالكتاب والسنة» الذي أبعد عنهم كل شبهة وجذب إليهم رجال الدين من كل فرقة. وعندما انتصرت الثورة وأقلمت دولتها كان لا بد من أن تظهر الحاجة إلى ترتيب جديد لهذه القوى المتعددة المكونة لتلك «الكتلة التاريخية». ولكي تسبق طبيعة الحاجة إلى ترتيب جديد نذكر بما كان عليه أمر الدولة والمجتمع قبل قيام الثورة العباسية.

سبق أن بينا كيف أن مجتمع دولة الدعوة للحمدية زمن الخلفاء الراشدين كان يتألف من منزلتين فقط: كان الأمراء والعلماء فريقاً، والجند والرعية فريقاً آخر، ولا شيء غير هذين الفريقين يستحق أن يوضع في منزلة خاصة. وعندما قلمت دولة «السياسة» مع مملوكة أصبح الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر (في القمة) وأصبح الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر (في

القاعدة). وقد تطور الوضع خلال العصر الأموي في اتجاه قيام انقسام عمودي لمصر المجتمع يجعل من الأمراء والجنود أي المجتمع السياسي كما كان يومئذ (= الدولة) فريقاً، ومن العلماء والرعية أو المجتمع المدني (= القوى للمعارضة) فريقاً آخر. ولاندلاع الثورة العباسية وتشكل الكتلة التاريخية التي نتحدث عنها صارت كل القوى التي تقع خارج الدولة الأموية كجهاز سياسي وعسكري تشكل «فريقاً واحداً» قوامه العناصر التالية: الأمراء (الإمام وأهل بيته) والعلماء والجنود والرعية. وعندما انتصرت الثورة وأقامت دولتها صار الوضع الجديد يفرض ترتيب هذه العناصر بالصورة التي تجعل من القوى للمعارضة دولة، وهنا سينحكم منطق الدولة على منطق الثورة كما هو الشأن دائماً في مثل هذه الحالات. وواضح أن هذا الوضع الجديد الذي أفرزته الثورة وخرج من جوف كتلتها التاريخية لا يمكن أن يستوعبه مفهوم «القبيلة» مفردة وبالشكل الذي وظفناه به من قبل. إنه لا بد إذن من إعادة بناء هذا المفهوم.

والواقع أن العصر العباسي والعصور التالية له لا يمكن وصفها، بالمعنى العلمي لكلمة وصف (كما تستخدم في اللسانيات أو في الفيزياء مثلاً)، بتوظيف المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) كما تعاملنا معها في اللحظات الثلاث السابقة من تاريخ تطور المجتمع والدولة في الإسلام. إن المعطيات التاريخية الجديدة التي ستبرز ابتداءً من أواخر العصر العباسي الأول (القرن الثالث) تفرض علينا التمييز بين دولة «المركز» (الدولة التي تتخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة) ودولة «الأطراف» سواء تلك التي تبقى مستقلة في هذه الجهة أو تلك من المحيط أو تلك التي تطورت داخل الخلافة لتصبح دولة داخل الدولة المركزية.

إن التمييز هنا بين «دولة المركز» و«دولة الأطراف» يميز ضروري وإجرائي. ذلك لأنه مع قيام الدولة العباسية برز نموذج جديد للدولة في الإسلام، يختلف من كثير من الوجوه عن النموذج الذي كان معروفاً إلى ذلك الوقت، وهو نموذج الدولة الأسوية ودولة الخلفاء الراشدين. «النموذج الأموي» يتأسس كيان الدولة فيه على ممارسة نوع من السياسة في «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» بكيفية مباشرة: المجالدة أو شرعية الأقوى، الشرعية الفرشية على مستوى «القبيلة» والمعطاء السياسي على مستوى «الغنيمة»، مع نوع ما من التعامل بالسياسة، أو التوظيف الأيديولوجي المباشر للدين على مستوى «العقيدة». أما «النموذج العباسي» فيتميز بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنظمها بنيتان: بنية سطحية وبنية عميقة. أما البنية العميقة فتبقى دائماً محكومة بالمحددات الثلاثة، «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»، التي تتناوب على «التحديث النهائي» حسب الظروف. وأما البنية السطحية فيشغلها وصفها ادخال مفهوميين جديدين آخرين إلى جهازنا المفاهيمي هما: مفهوم «الخاصة»، ومفهوم «العامة». وهما مفهومان إجرائيان لا غنى لنا عن توظيفهما إذا نحن أردنا التعبير عن جملة التطورات التي حصلت والتي سيكون لها دور هام في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي: تدوين وثائق تحليلية ومرجعيات.

ليس ثمة شك في أن لفظي «خاصة» و«عامة» قد استعملا قبل العصر العباسي للدلالة

على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين. ولكن دلالة هذين اللفظين كانت، في الغالب، لا تتجاوز حدود المعنى اللغوي. ولم يصبح اللفظان مصطلحين سياسيين اجتماعيين يحملان قوة للمصطلح، أو المفهوم، إلا في أوائل العصر العباسي. ففي هذا العصر أصبح اللفظان يدلان ليس فقط على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، بل أيضاً على منزلتين اجتماعيتين، لكل منهما سلطته وتقاليد الاجتماعية والفكرية الخاصة، وتدخلان، كل على حدة، وعبر قنوات مختلفة، في علاقة مع منزلة قمة الهرم الاجتماعي: الخليفة (أو «الأمير» بكيفية عامة: السلطان، الراي...). وقد برز المفهومان على صعيد الخطاب السياسي كما على صعيد الواقع الاجتماعي الجديد الذي ظهر مع قيام دولة «الثورة»، ليجبرا عن تطور جديد لم يكن يفرض نفسه من قبل كـ «واقع» مكشوف على سطح المجتمع، واقع أن الهرم الاجتماعي أصبحت تطلوه، بنية جديدة تشكل «الخاصة» و «العامة» إلى جانب «الأمير» عناصرها الرئيسية، فكان لا بد من هذين «المصطلحين» لتسمية الأشياء بأسمائها وإزالة التباس منازلهم. ومسألة إزالة التباس منازلهم في المصور القديمة والوسطى كانت من مظاهر «العدل» بل هي «العدل» نفسه على الصعيد السياسي / الاجتماعي.

لقد كانت هناك مع انتصار الثورة العباسية ثلاث منازل واضحة ومتميزة: منزلة الخليفة، منزلة الأمراء من أهل بيته والوزراء وكبار أهل دولته من العلماء والفقهاء ورؤساء القبائل وكبار التجار، وهؤلاء يشكلون «الخاصة» بأن بعد ذلك بقية الناس وهم «العامة». أما الصنف الرابع من الناس وهم «الجند» فرؤساؤهم منزلتهم منزلة الخاصة وعامة العسكر منزلتهم منزلة العامة. كانت هناك إذن ثلاث منازل هي عبارة عن مراتب اجتماعية / سياسية متدرجة على النحو التالي: الخليفة في القمة، والخاصة في الوسط (= منزلة بين المنزلتين) ثم العامة في قاعدة الهرم. وتقوم بين هذه المنازل الثلاث شبكة من العلاقات، الثابتة في إطار بعض التحولات، مما يجعل منها بنية هي «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي. ونحن نصفها بأنها «سطحية»، لا بالمعنى الوضعي للكلمة، بل بمعنى أنها المعطى المباشر الذي يخفي وراءه معطى آخر غير مباشر هو ما ندعوه «البنية العميقة» للمجتمع التي إليها ينتمي «اللاشعور السياسي»، في مثل هذه الحال، والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة: «القبيلة»، «الغنيمة»، «العقيدة».

وإذا نحن نظرنا إلى هذا التصنيف من زاوية علاقة «المفهوم» بالمعطى الواقعي الذي يعبر عنه، أمكن القول إن رواج الزوج خاصة / عامة كأداة للتصنيف في العصر العباسي يعكس بروز نوع من العلاقات الاجتماعية، وبالتالي من علاقة الفكر بالواقع، يختلف عما كان عليه الحال في مجتمع «القبيلة». ذلك أن العلاقات في مجتمع «القبيلة» تخرج على شكل دائري من القبيلة كإطار عام إلى البطن، إلى الفخذ، إلى العشرة... وكل دائرة من هذه الدوائر تشبه «الخيمة» في بنيتها: هناك العمود الذي يرفع الخيمة في الوسط وبه يقوم لها وجود، وهناك الأوتاد التي تمسك الخيمة من الأطراف فتحفظها من تأثير «الخارج» كالرياح والأمطار... الخ، ثم هناك «المتاع» الذي تحويه الخيمة. للعمود في منزلة شيخ القبيلة،

والأوتاد في منزلة قرسانها وفتيانها و«الخاع» في منزلة أقرانها وممتلكاتها، وهذه المنازل تقع كلها على مستوى واحد، والتميز يرجع إلى المهمة والمسؤولية وليس إلى الموقع. إذن ليس هناك في مجتمع «القبيلة» خاصة وعامة، هناك فقط شيخ القبيلة وفرسانها وهم أبناؤها...

بدأ مجتمع «القبيلة» العربية يتصدع مع ظهور الإسلام. فمعد المرحلة المكية من الدعوة المحمدية بدأ يتكون هرم اجتماعي جديد، على قمة النبي (ص) يحيط به «الصحاب» وهم أشبه بـ«الخاصة» ولكنهم لم يكونوا «خاصة» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لأن هذا المعنى إنما يتحدد عن طريق التقابل الزوجي مع «العامة». فالصحاب لم يكونوا «خاصة» في مقابل «العامة» وإنما كانوا «صحاب» لأنهم لوائيل المسلمين كان لهم دور في خدمة الإسلام أكثر من غيرهم. وبقي هذا المصطلح يعبر عن واقع اجتماعي سياسي ديني. فد «الصحاب» على عهد الخلفاء الراشدين كانوا هم «أهل السابقة والصحة» و«أهل الحل والعقد» و«أهل العلم بالدين»، فكانوا جماعة تقع فوق مجتمع «القبيلة» لا تخضع لتصنيفاتها ولا للاعتبارات التي يقوم عليها التمايز والراتب داخلها. كانوا من قبائل مختلفة، وعن لا قبيلة له. ومع أن «القبيلة» كانت حاضرة بشكل أو بآخر في حياة المجتمع وتظل برأسها عندما تحدث مناسبة ترفلها أو تستفزها فإن أساس التصنيف الرسمي في مجتمع دولة المدينة كان يتجاوز التصنيفات القبلية (مهاجرون، أنصار، السابقون الأولون، أهل الشورى... الخ)، ومن هنا كان «الأمراء والعلماء» فريقاً واحداً اما مع قيام الدولة الأموية فقد انفصل الأمراء عن العلماء وأصبح الأمراء والجنود (المكون من قبائل مجتدة) فريقاً يتجسم فيه المجتمع السياسي للدولة وكان الخليفة الأموي يحتل مكان شيخ القبيلة، وكانت خاصته تتكون أساساً من شيوخ القبائل صاحبة الدولة. وبالتالي فهي «أهل الخليفة» وهي تتحدد بالقرب منه والقرابة معه وليس بالتقابل مع «العامة» إذ لم يكن كل من يقع خارج تلك الخاصة محسوباً من «العامة».

إن بروز «الخاصة» كقوة متميزة يقتضي وجود «عامة» كقطاع مريض من المجتمع يضم، على العموم، كل من يعيش على حبل بمارسه، خاصة الأعمال المهنية من فلاحية وحرف وغيرها وهذا لا يقوم، في العادة، إلا في مجتمع «المدينة» (= في مقابل القبيلة). وقد بدأت «العامة» تبرز كمنزلة اجتماعية مع ظهور الموال في الأمصار، في دمشق والكوفة والبصرة خاصة، كقوة اجتماعية أخذت تكسب وزناً، وأيضاً مع ظهور التصنيف إلى «أهل القبائل» و«أهل القرى» في فارس وخراسان. ومع قيام الفرق والأحزاب وانتشار أبديولوجيا التنوير. ومع تفننل التنظيمات السرية العباسية وغيرها في صفوف أصحاب الحرف بدأت عملية «القفز» على التصنيفات القبلية كجزء من عملية الثورة ذاتها، الشيء الذي أدى بعد قيام الدولة الجديدة واعتمادها نوعاً من «المشاركة» على الصعيد الإداري (وزراء، ولاة، من العرب وغير العرب) والعسكري (فرق متعددة من قوميات مختلفة: خراسانية، عربية، تركية...) والاقتصادي (اسقاط الجزية على العجم المسلمين، إشراك الموال في العطاء...) أدى هذا النوع من المشاركة إلى تبلور «طبقة» الخاصة كمنزلة اجتماعية يتظم العلاقات بين أعضائها

ذلك المبدأ الذي أصبح يتحكم في عملية «إزالة الناس منازلهم»، المبدأ الذي تعبر عنه هذه العبارة الشهيرة: «الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم الشيء الذي يعني على الوجه الآخر من «العملة» أن العامي من كل قوم نسيب العلمي من كل قوم. وهكذا أصبحت الرابطة الاجتماعية تقوم على شكل جديد من «النسب» هو الانتساب إلى «الشريف من القوم»، أو إلى العلمي... وهكذا أيضاً أصبح للمجتمع هرمي الشكل ويتألف من منازل ثلاث: الخليفة في القمة، الخاصة في الوسط، العامة في القاعدة.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، بعد أن أغنيانا جهازنا المفاهيمي بهذين الزوجين: بنية سطحية وبنية عميقة من جهة وخاصة وعامة من جهة أخرى، هو التالي: ما هي الأفاق الجديدة التي يفتحها أمامنا هذان الزوجان من المفاهيم على صعيد البحث في موضوعنا: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته؟ والجواب أن هناك معطيات أربعة جديدة تفرض نفسها علينا الآن كموضوعات للتفكير والبحث بفضل المفاهيم المذكورة: كيف يتميز الخليفة كمنزلة فوق منزلة «الخاصة»؟ ما دور «الخاصة» كمنزلة بين المنزلتين: الخليفة من جهة و«العامة» من جهة أخرى؟ كيف يتحدد وضع «العامة» داخل تحايلها هي نفسها من جهة وداخل أيديولوجيات «الخاصة» من جهة أخرى؟ وأخيراً كيف تتحدد العلاقة بين البنية السطحية والبنية العميقة خصوصاً في فترات الصراع والتمرد والثورة؟

أربعة أسئلة، لا بل أربعة ميادين للبحث لا ندعي أننا سنوفىها حقها من الدراسة، فهذا ما يتطلب حجماً لم يعد يتسع له الكتاب. وإن كل ما نطمح إليه في هذا الفصل هو أن تتمكن من تحديد أدق هذه الأسئلة من خلال رصد عام لمضامينها الأساسية وتقديم بعض النماذج عنها. لنبدأ إذن، بالسؤال الأول.

= ٢ =

كان الخليفة زمن الراشدين وفي العصر الأموي يعتبر مجرد عضو في «الخاصة»، أي فيها كان يقوم مقامها. ففي عهد الخلفاء الراشدين كان الخليفة واحداً من «الصحابية» يعني بـ«البيعة» بعد مشاوره، وكان وضعه يتحدد بقول أبي بكر في أول خطبة له بعد مبايعته، وهو يخاطب الصحابة: «أيها الناس، ظني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأمنوني، وإن أسأت فقوموني...»^(١). وفي عهد بني أمية كان «وضع» الخليفة لا يختلف في جوهره عن «وضع» شيخ القبيلة، يحظى باحترام الناس ولكن دون أن يظهر بمظهر من مظاهر التقديس: يستقبل الخاص والعام ويسمع من الكلام أعنفه حاجة من «الأعرابي» ومن «سيد القوم» سواء بسواء. ولم يكن يتميز عن الشيوخ الآخرين إلا بـ«الحنكة» وهي تعني هنا اتقان ممارسة السياسة في كل من «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة». وقد عبر معلوية عن ذلك بقوله في خطبته بالمدينة:

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٧-٢٣٨.

«فإن لم يجدوا غيركم فليخبركم ولا يهملوا»^(١). ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يلقبون بالقبائل فخمّة مثل «خليفة الله» و«إمام الهدى»... إلخ فإنهم لم يجعلوا منها جزءاً من وضعهم «القانوني»، لا على مستوى «القبيلة» ولا على مستوى «العقيدة». والغالب ما كان الشعراء هم الذين يخلعونها عليهم. وكان ذلك جزءاً من ممارسة السياسة في «العقيدة».

أما الخليفة في العصر العباسي فقد كان وضعه يختلف تماماً. لقد كانت الصورة التي كرسها ميثولوجيا الإمامة في العهد الأموي عن «الإمام» حاضرة في سبيل «الكتلة التاريخية» التي جاءت بالعباسيين إلى الحكم، ومعروف أنه كانت لهم هم أيضاً جماعة تعالي في حقهم (الراوندية) كما أشرنا إلى ذلك قبل (الفصل الثامن، الفقرة ٦). وقد احتفظوا بصورة «الإمام» كما رسمتها ميثولوجيا الإمامة ولكن مع نزاع الطابع الشعبي عنها وإحلال الطابع السني محلّه. وهكذا فمنزلة «الخليفة» بمقتضى «تراث» الثورة العباسية نفسها منزلة تقع خارج منزلة «الخاصة» وتعلو عليها. وبما أن المنافسين الحقيقيين للعباسيين، وهم العلويون بنو عمومتهم، كانوا يقومون بحكم مبدأ «إزّال الناس منازلهم» داخل منزلة «الخاصة» وفي مقدمتها، فلقد كان حل الخليفة العباسي أن يثبت تفوق منزله عن منزلة العلويين منافسيه، كان عليه أن يلمس الشرعية ليس فقط لسلطته كـ «حاكم» بل أيضاً لاستحقاقه الخلافة أمام بني عمومته العلويين الذين كانوا السباقين إلى المطالبة بها وقد قدموا من أجلها تضحيات جسيمة ونعرضوا في سبيلها لمأس لم تكن مأساة كربلاء إلا واحدة منها.

إن الموقف يتطلب إذن نوعاً جديداً من التعالي بالسياسة: إن إيديولوجيا الجبر الأموي التي تؤسس نفسها على القضاء والقدر كترجمة دينية لجبر «القبيلة» لم تعد تكفي. لقد كان القضاء والقدر كافياً لحمل الناس على الاستسلام للقوة التي بها غلب الأمويون، والتي حملت الحسن بن علي بن أبي طالب على التنازل عن حقه في الخلافة لمعاوية. أما «الآن»، مع الخليفة العباسي، فالمنافس لم يهزم بعد ولم يتنازل، وكان هو صاحب القضية في الأصل، فلا بد إذن من خطاب جديد يثبت الشرعية لخلافة العباسيين، ضد بني عمومتهم العلويين، أولاً، ثم يبين منزلة الخليفة على منزلة «الخاصة» بجميع شرائعها وفتاها، ثانياً. المهمة الأولى قام بها الخلفاء العباسيون الأوائل بأنفسهم كما سنرى في هذه الفقرة، أما المهمة الثانية فقد تولّى القيام بها إيديولوجيو «الخاصة» من كتّاب ومثكلمين وفقهاء كما سنرى بعد.

كانت الشرعية، شرعية الدولة، في الإسلام ومنذ سقينة بني ساعدة، تتحدد بـ «القبيلة» و«العقيدة» معاً. لقد اختير أبو بكر على أساس أن «العرب لا تدين إلا لهذا المحي من فريش» من جهة وأنه كان أصل منزلة في الإسلام سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدنية. وفي معاوية شرعية حكمه على الشرعية القرشية من جهة «القبيلة» وعلى «خضاء الله وقدره» من جهة «العقيدة»، كما بينا ذلك من قبل. أما خلفاء بني العباس، الذين كانت لديهم «الشرعية القرشية» أصلاً، لأنهم من سرّة فريش، فلقد كان عليهم أن يثبتوا على

(٣) سبق أن حلّنا خطبة في التصل السابق، الفقرة (٢).

مستوى «العقيدة» أنهم أحق بالخلافة من بني عقومتهم العلويين. وهذا ما فعله الأوائل منهم. وبما أن الحكم في الإسلام كان قد أصبح وراثياً منذ معلوية فإن إثبات الشرعية أصبحت من مهمة المؤسس للدولة وحده، أما خلفاؤه من بعده فهم يرثون ذلك منه. وإذا تمكن المؤسس للدولة العباسية من إثبات حقه في وراثة الخلافة فإن ذلك سيسهل مهمته، فمناخسوه العلويون لا يستطيعون أن يطعنوا في مبدأ «الوراثة» لأن نظريتهم في الإمامة قائمة كلها على هذا المبدأ.

كان أبو العباس السفاح^(٣) هو المؤسس الأول للدولة العباسية. ولكن بما أن خلافة لم ندم سوى مدة قصيرة، إذ توفي بعد أربع سنوات من ولايته (١٣١ - ١٣٩ هـ) فليد كان على أخيه، وبني العباس، أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ) أن يواصل عملية التأسيس. ولذلك كان خطاب «الشرعية» حاضراً، بل مهيمناً في خطبها ورسائلها. وهكذا نقرأ في أول خطبة لأبي العباس السفاح بعد مبايعته قوله: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكريماً، وشرفه وعظمته، واختره لنا ولأبيه بنا وجمعنا أملاً وكهفه وحصته والقوام به... والزمنا كلمة الطوى وجمعنا الحق بها وأهلها، وجمعنا برحم رسول الله (ص) وقرباه، وأنشأنا من آبائه وأبائنا من شجرته واشتقنا من نبتته» ثم يواصل مخاطب شرعية «القرباه» يطلب الاستدعاء من القرآن فيقول: «وروحنا [الله] من الإسلام وأمره بالموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يدل عليهم، فقلل عز من قائل فيها الزد من حكم القرآن: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب ٣٣ / ٣٣)، ولأن ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِنْ أَلُمْتُكُمْ فِي الْإِيمَانِ﴾ (الشورى ٢٤ / ٢٤) وقال ﴿وَأَنذَرْتُكُمْ الْآلِثِينَ﴾ (الشورى ٢٦ / ٢٦) وقال: ﴿مَا أَلَّهَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَمَلٍ الْقُرَى ظَلَمَ وَالرُّسُولَ وَلِلَّهِ الْقُرَى وَالْجَنَابُ﴾ (الحشر ٥٩ / ٧) وقال: ﴿وَأَصْلَحُوا إِذْ مَا خُفِيَ مِنْ خِيءٍ فَإِنَّ فِي عَمْسِهِ وَالرُّسُولَ وَلِلَّهِ الْقُرَى وَالْجَنَابُ﴾ (الأنفال ٨ / ٤١) فأعلمهم جل ثناؤه خطبنا وأوجب عليهم حفاً وموختنا وأجزل من الفراء والفضمة نصيبنا تكريمنا لنا وفضلنا علينا... ع... ع.

واضح أننا هنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة»، بين القرابة من النبي (ص) وبين «الأولاد» الإلهية التي أخذت الرجس من أهل البيت وطهرتهم تطهيراً وقضت بتخصيص عشيرة النبي وفوي قريته بنصيب من الفراء والفضمة ليس لغيرهم. يبقى بعد هذا أن نتساءل: ولماذا بنو العباس دون العلويين من أهل البيت؟ وعيب أبو العباس السفاح في الخطبة نفسها ومباشرة بعد الفقرة السابقة، فيقول: «وزعمت البنية (= أنصار العلويين) الفضل إن خيرنا (= العلويين) أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فسامت وجوههم، ثم ولم أياً الناس؟ وبنا على الله الناس بعد ضلالهم... وأظهر بنا الحق وأدفع بنا الباطل»^(٤) هنا أيضاً يطلب

(٤) هو أبو العباس، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. والسفاح لقبه وقد أطلقه على نفسه في الخطبة التي نحن بصددتها إذ قال عن نفسه: «لما السفاح للبحر أي السخي إلى درجة أنه لا يترك شيئاً في خزائنه، ولكن انصرف سخي هذا القلب بعد ذلك إلى سفك الدماء لا قلم به من سفك دماء الأمويين وأعداء دولته. هذا وقد استندت إليه الخلافة رغم أنه كان أصغر من أن يه أي جسر المنصور لأن أم هذا الأخير كانت لم ولد (= أمه في الأصل) بيتا كانت أمه مو عريية حرة.

(٥) الطبري، قص للرجع، ج ٤، ص ٢٤٦.

السند من الإرادة الإلهية: فهي التي جعلت نجاح أهل البيت في استعادة حقهم في الخلافة يتم على أيدي بني العباس، وليس على أيدي العلويين الذين فشلوا في ذلك مراراً.

وسيتولى أبو جعفر المنصور «وضع الخط على الحروف» في هذه المسألة، وذلك في خطبة له ألقاها عندما نقل عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب سنة ١٤٤هـ هو وأهل بيته من المدينة إلى الكوفة حيث سجنهم، وذلك بعد أن بدأوا يعملون للخروج على العباسيين. قال أبو جعفر المنصور في هذه الخطبة التي ألقاها على أهل خراسان الذين كانوا «قبيلة» الدولة وجندها، فكان لا بد من إطلاعهم على «حقيقة» الأمر: «يا أهل خراسان، أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو باهتتم غيرنا لم تبايعوا من هو غيرنا. وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم، والله الذي لا إله إلا هو، والخلافة قلم تعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام بهم علي بن أبي طالب فتطخ وحكم عليه الحكيمون فافترقت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه ووطنه وثقته فقتلوه...» وهكذا يعرض أبو جعفر المنصور لفشل العلويين في استعادة الخلافة فيشير إلى محاولة الحسن والحسين وزيد بن علي بن الحسين وثكن الأمويين منهم ثم يخاطب أهل خراسان قائلاً: «... حتى ابتعثكم الله لنا نبيمة وأنصاراً فلعن شرنا وعزنا بكم، أهل خراسان، ودفع بكم أهل الباطل وأظهر حقنا وأصل إلنا ميراثنا من نبينا، فخر الحق مقره وأظهر مناره وأعز أنصاره»^(١).

خطاب جديد يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة» على مختلف الأصعدة، فيدمج الأولى في الثانية بنسب «الإرادة الإلهية»: القرابة من النبي تزكيتها إرادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بنصيب من الفيء والغنيمة ليس لغيرهم. واستحقاق بني العباس الخلافة دون الطرف الآخر من أهل البيت جاء على يد أهل خراسان الذين ابتعثهم الله ثم لم يفضلوا - فقط - إرادة الله في رد ميراثهم إليهم: ميراث النبي في الخلافة عنه. وحيثما يحلول العلويون الدفاع عن نصيبهم في هذا الميراث بله استحقاقهم له دون غيرهم بدعوى أنهم أبناء بنت النبي (ص)، إن العباسيين يتمسكون بقانون الإرث في الشرع الإسلامي. وهكذا فعندما خرج محمد النفس الزكية بالمدينة (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) على أثر اعتقال أبي جعفر المنصور لأبيه وأهل بيته وإيداعهم السجن في الكوفة، أقول عندما خرج محمد النفس الزكية بسبب ذلك وأعلن خلق العباسيين كتب إليه أبو جعفر المنصور رسالة يحيط فيها بالأمان ويغده بإجزال العطله إن هو رجع وثاب. فورد عليه محمد النفس الزكية قائلاً: «ولنا أمرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي، فإن الحق حقا وإننا ندينهم هذا الأمر...» وإن أماناً حلياً كان الرسمي وكان الإمام وكيف وركم ولايته وولده أحياء... إن الله اختارنا واختار لنا فولدنا من النبيون محمد (ص)... ومن البعث غيرهم فاطمة سيدة نساء أهل الجنة»^(٢). فورد عليه أبو جعفر المنصور برسالة قال فيها: «لما بعد قصد بلقي كلامك وقرأت كتابك فوجدنا جل فخر بك قرابة النساء فضل به الحفاة والتوفاة، ولم يجعل الله النساء كالصومعة والآباء ولا كالصبة والأولياء لأن الله جعل العلم آياً... ولما قولك أنكم بتو رسول الله (ص) فإن الله تعالى يقول في كتابه ﴿وما كان محمد أباً﴾

(١) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٢٥.

(٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٢١.

أخذ وجعلكم) (الشعراء ٢٦ / ٢٢٧)، ولكم بنو آية، وإياها القرابة قريبة، ولكنها لا تحوز الميراث ولا تورث للولاية ولا تحوز لها الإمامة فكيف تورث بها^{١٧}.

نحن هنا إذن أمام عملية بناء جديدة لمسألة الشرعية تعتمد القرابة من النبي (ص) ولكن بدون توسط «الوصية» أو «العلم السري» ولا أي شيء آخر مما استندت عليه ميتولوجيا الإمامة. إن التوسط تقوم به هنا «إرادة الله». لقد أراد الله النبوة في محمد وأراد أن يكون ولوته هو عمه العباس، إذ مات وهذا العم حي، ولم يكن له غير فاطمة والبنت لا تحجب العم بل تكفي بأخذ نصيبها المقرر لها كغرض، ولراد الله أن يفضل علي وبنوه في محاولاتهم استعادة حق أهل البيت وأن يتجسج بنو العباس في ذلك إذ هم أهل خراسان شيعية يظهر بهم حقهم ويرده إليهم بواسطةهم. ووضح أن هذا النوع من الاستناد إلى إرادة الله يختلف تماماً عن الجبر الأموي. إن نظرية الأمويين تقوم على القول بأن القدر هو الذي ساق إليهم الإمامة تماماً مثلما أن القدر هو الذي كتب عليهم قتال علي وأصحابه في صفين كما بينا ذلك قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٢). لقد وقلقوا فكرة الجبر ليبروا استيلاءهم على السلطة أولاً ثم ليتهربوا من المسؤولية ثانياً فنسبوا أعمالهم كلها له وبذلك قالوا ليس على الخلفاء عقاب.

أما أبو جعفر المنصور فهو يستند لا إلى القضاء والقدر وسابق علم الله... الخ بل إلى إرادة الله واختياره. والنتيجة هي أن إرادته هو من إرادة الله: هو يتصرف بإرادة الله، أو إرادة الله تتصرف بواسطة، لا فرق. وقد أفصح أبو جعفر المنصور عن هذه الدعوة بعبارات صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها: «أيها الناس إنا أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بوليته ونسبته، وأنا حازنه على فيه، أصل بمشيئة وأنته بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله خليفة إنا الله أن يقتضي لأعطيتكم ونسبكم فلكم وأرسلناكم فلكم. وإنا شاء أن يخلقني القليل. فادعوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفيني للمصاب ويسدني للرشاد ويهمني الرفقة بكم والإحسان إليكم ويقتضي لأعطيتكم ونسبكم أرزاقكم بالعدل عليكم الله سبحانه وبه»^{١٨}.

الخليفة «سلطان الله في أرضه» والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المظلة من الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرف بإرادة حرة، وما أن إرادته من إرادة الله، فإن حرية إرادته تمكس حرية إرادة الله وتجسمها بين جانبيه. فمن أراد شيئاً من الخليفة فليدع الله.

لم يكن من الممكن ولا من المقبول أن يعتمد المباسيون الجبر الأموي، وهم الذين عاشوا وعملوا في كنف حركة التنوير التي قامت ضد الميتولوجيا الجبر الأموية فأثبثوا القدرة والإرادة والاستطاعة للإنسان. وكما يحدث دائماً فإن منطق الثورة عندما تنصر هذه الأخيرة يترك مكانه منطق الدولة. ومنطق الدولة يرمز لم يكن يتحمل مبدأ مسؤولية الحاكم، ولذلك

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٢٢. واضح أن أبا جعفر المنصور يستند هنا إلى قانون الإرث كما حددته الشريعة الإسلامية. لقد مات الرسول والعباس معه على قيد الحياة فهو أولى بوراثته من علي ابن عمه. ولما فاطمة بنته فتأخذ فرضها فقط ولا تحوز الميراث كله.

(٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٢٢.

محمد أبو جعفر المتصور إلى إحقاق نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتنفيذاً لإرادة الله، وبذلك حقق هدفين: التحلل من المسؤولية، والسمو بـ «منزلة» الخليفة إلى مرتبة: «سلطان الله في أرضه». الخليفة إذن في منزلة لا تضاهيها منزلة. إنه ليس واحداً من «الخاصة» ولا مجرد فرد من أفراد «آل البيت»، بل إنه الشخص الذي اختاره الله من هذا البيت - الذي اقتضت إرادة الله أن يظهر أمله تظهراً - ليجمله سلطاناً له في أرضه وعمل عباده.

منزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله وليس إلى منزلة الخاصة. وسيقوم الايديولوجيون من «الخاصة» بالتقليل لمنزلة الخليفة: فريق منهم يوظف الأدبيات السياسية الفارسية المنسوبة عن الفرس، وفريق يواصل عملية تسييس المتعالي التي دشنتها حركة التنوير في العصر الأموي، ولكن في الاتجاه الذي يختم منطق الدولة الذي حل محل منطق الثورة، بينما سيتولى فريق ثالث التشريع للسياسة، ولكن لا السياسة كما ينبغي أن تكون من منظور ايديولوجي المدينة الفاضلة، بل السياسة كما يفرضها الواقع ويكرسها الخليفة، أي كجملة «نوازل» تنتظر فتوى الفقهاء. يتعلق الأمر إذن بثلاثة أنواع أو مستويات من الخطاب السياسي في الإسلام: الايديولوجيا السلطانية، «جليل الكلام» في مضمونه السياسي، ثم لغة السياسة. ومنحاول في الفقرة التالية أن نعرض بصورة مركزة لهذه الأنماط من الخطاب السياسي في الإسلام، مبتدئين بالمضمون الايديولوجي الذي روجته فئة «الكتاب» من فئات «الخاصة»، من خلال كتاباتها في «الأدب السلطانية».

- ٣ -

ورد في كتاب «التاج» المنسوب للجاحظ في مقدمة الحديث عن مراتب النعماء والمغنين لدى ملك الفرس ما نصه: «ولبدأ بملوك المعجم (= الفرس) إذ كانوا هم الأول في ذلك، وعندهم أنماطاً لقوانين الملك وللمملكة وترتيب الخاصة والعامة، وسيلة الرعية والزمام كل طبقة حظها والاقتصاد على جديتها (= شاكفتها)»^(١٠).

ولحق أن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية متفولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. وهنا نجد أنفسنا أمام مسألة حل جانب كبير من الأهمية: مسألة نقل ايديولوجيا معينة نبتت في واقع معين إلى مجتمع آخر بهدف التعبير بواسطتها عن معطياته ومستجداته. وما حدث في العصر العباسي الأول هو ما حدث وحدث في الوطن العربي المعاصر: في العصر العباسي الأول تم نقل الايديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبر عن واقع المجتمع العربي الإسلامي واتجاه تطوره آنذاك. وفي العصر الحاضر نقل نحن العرب ايديولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطالب الطبقات عتتنا.

(١٠) كتاب التاج، المنسوب للجاحظ يشك كثير من الباحثين في نسبه إليه. ونحن لا نجد لا في النسخة البائدة في الكتاب ولا في صيغته وحملاته ما يبرر هذا الشك، هذا ونشيد هنا عن الطبعة التي حققها فوزي عطوي ونشرها بعنوان: كتاب التاج في أحوال الملوك للجاحظ (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠).

ما يبرر عملية النقل هذه، في الماضي كما في الحاضر، أمران اثنان: أولهما تطور أوضاع المجتمع المنقول إليه في نفس الاتجاه الذي ساد الأوضاع في المجتمع المنقول منه من جهة، وانخراط المجتمع المنقول إليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطور العام للتاريخ من جهة أخرى. وهكذا فالأوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في نفس الاتجاه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقال من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السيادة والسلطان، وكانت السمة البارزة في عملية الانتقال تلك تشو «الخاصة» كمنزلة بين الخليفة والعلامة. وإذا أضفنا إلى هذا أن المجتمع الفارسي ودولته السلطانية قد «اندجما» في المجتمع العربي ودولته أدركنا كيف أن عملية النقل الأيديولوجي التي نحن بصددنا كانت بالفعل ممكنة إن لم نقل ضرورية. أما في عالمنا المعاصر فالأوضاع العامة في الوطن العربي تتطور في اتجاه النموذج الأوروبي (مجتمع «الطبقات» بالمعنى الحديث للكلمة: برجوازية، عمال، فلاحون... الخ). وأكثر من ذلك تتجه الدولة والمجتمع في الوطن العربي المعاصر إلى «الاندماج» في النظام العالمي الذي تقوده أوروبا، مما جعل عملية النقل الأيديولوجي، هنا أيضاً، ممكنة إن لم نقل مفروضة. والفرق بين وضعنا بالأمس ووضعنا اليوم هو أننا كنا في الماضي نحمل موقع الغالب وننقل من المفلوب فكنا نحتوي ما ننقل ونندمج فيه بسهولة وبدون كبير صدام مع الهوية والتراث... الخ. أما اليوم فنحن نقع في موقع المفلوب وننقل من الغالب، وهذا ما يفسر جانباً من البطء الذي تتسم به عملية التقدم عندنا وما يرافق هذه العملية من تناقضات وجدانية وصراعات اجتماعية وفكرية ليس ها هنا مكان الخوض فيها^(١١).

ما قصدناه من هذه الملاحظة السريعة هو لفت الانتباه إلى الدور المزدهج الذي قامت به الأيديولوجيا السلطانية، المنفولة عن الفرس، في المجتمع العربي. ذلك لأنها إذا كانت تعكس فعلاً بعض مظاهر التطور الذي حصل مع قيام الدولة العباسية، وبكيفية خاصة تبلور ما عبرنا عنه بـ «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي بمناصرها الثلاثة (الخليفة، الخاصة، العامة)، فإنها قد حملت في ذات الوقت على تكريس هذه البنية والتعزيز لها بالصورة التي نخدم مصالح الفئة التي تتجها وتروج لها فئة «الخاصة». وبما أن هذه الفئة لم تكن تشكل «طبقة» بالمعنى الوسيولوجي المعاصر، إذ لم تكن مستقلة بنفسها ولا كان لها دور خاص بها في عملية الإنتاج، وإنما كانت عبارة عن شرائح مختلفة تتعلق حول والأمير وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه ومن الجاه الذي تستفيد منه، فإنها قد اتجهت بالأيديولوجيتها الاتجاه الذي يعكس وضعيتها هذه ويخدمها. من أجل هذا كانت الأيديولوجيا السلطانية أيديولوجيا من أجل «الأمير» ولقائمه «الخاصة». أما «الأخر» في هذه الأيديولوجيا فهو الطرف الثالث: «العلامة». كان ذلك هو دور الأدبيات السلطانية الفارسية ومضمونها الاجتماعي، وستعمل شرائح «الخاصة» في المجتمع العربي الإسلامي على تلوين ما تنقله منها باللون «الإسلامي»

(١١) انظر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩). الطبعة القرية من توزيع المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء.

من جهة وعلى تبيتها في «القطاع» الفكري الذي تخصص بإنتاج الخطاب فيه، من جهة ثانية.

كان ابن المقفع أول من دشن القول في «الأيديولوجيا السلطانية» في الثقافة العربية الإسلامية. كان فارسياً اسمه روزبه، وقد ولد بالبصرة سنة ١٠٦هـ، وعندهما أسلم صار اسمه عبد الله وكني بأبي عمرو، درس الآداب الفارسية والآداب العربية واشتغل كاتباً للأمرء والولاء في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، وتوفي سنة ١٤٢هـ زمن أبي جعفر المنصور. وإذن فلقد عاصر ابن المقفع الدعوة العباسية ودولتها وعمل كاتباً لبعض رجائها، وقد انصرف باهتمامه إلى الكتابة السياسية كما كانت في ذلك العهد (= الأخلاق والآداب السلطانية) فترجم فيها عن الفارسية وأنشأ كتاباً من تأليفه الخاص. ومن أشهر مؤلفاته في هذا المجال ثلاث رسائل: الأدب الصغير وتناول فيه ما تتناوله الفلسفة السياسية عند اليونان بعنوان «سياسة النفس» أو تديرها، والأدب الكبير وتناول فيه «سياسة المدينة» (= الدولة) في اصطلاح الفلسفة السياسية اليونانية. ولا يتجه ابن المقفع بالخطاب في الرسالتين المذكورتين إلى الناس كافة بل إلى من نسميهم اليوم بـ «رجال الدولة»، وخدمهم دون غيرهم. إنه يخاطب الكتاب والولاء، وبكيفية عامة تلك الشريحة من «الخاصة» التي تخدم «الأمير» بصورة مباشرة، فيبين لها في الأدب الصغير ما يجب أن يكون عليه الواحد منهم في نفسه، في عقله وسلوكه... الخ ويشرح لها في الأدب الكبير الكيفية التي يجب أن تتعامل بها مع السلطان وآداب هذه المعاملة ووسائل النجاح فيها... الخ. أما الرسالة الثالثة وهي بعنوان «رسالة الصحابة» فهي أشبه بـ «تقرير» عن الوضعية العامة في الدولة الجديدة رُفِعَ إلى أبي جعفر المنصور أنؤسس الثاني لهذه الدولة. والمقصود بـ «الصحابة» هنا صحابة السلطان أي كتابه ومستشاروه وندمائه. فالرسالة إذن تنقل رأي «خاصة» الخاصة إلى الخليفة حول الأوضاع العامة للدولة في ذلك الوقت.

كان ابن المقفع، إذن، جزءاً من ظاهرة جديدة، ظاهرة بروز «طبقة» الخاصة في المجتمع العربي الإسلامي كشرريحة اجتماعية جديدة تحتل منزلة بين منزلة «الأمير» ومنزلة «العامة» فكان من الطبيعي، وهو الذي ندب نفسه لـ «التشريع» هذه الشريحة لعقلها وسلوكها، أن يتم بتحديد منزلتها وبيان دورها في المجتمع والدولة. يقول في الأدب الصغير، الذي قلنا إن موضوعه هو «سياسة النفس»: نفس رجال «الخاصة»: «وعمل الماثل أن يجعل الناس طبقتين متباينتين ويلبس لهم لباسين مختلفين: طبقة من العامة يلبس لهم لباساً متبايناً وانسجماً ويحفظ في كل كلمة وحيلة، وطبقة من الخاصة يخلع عليهم لباساً تشده ويلبس لباساً اللطيف والبهلة والمفاوضة. ولا يدخل في هذه الطبقة إلا واحد من ألف، كلهم ذو فضل في الرأي وثقة في المودة وأمانة في السر ورفاه بأخاء»^(١٢).

وما يجب أن يلتفت نظرنا في هذه «النصيحة» التي يقدمها ابن المقفع لـ «الماثل»، وهو

(١٢) عبد الله أبو عمرو روزبه بن المقفع، الأدب الصغير، في: المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع (بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨)، ص ٤٧. هذا وقد كرر ابن المقفع نفس الفكرة في: الأدب الكبير، ص ١٥٣.

هنا ذلك الذي يشتغل به «عقله» كتاباً للأمير والذي هو من خاصة الخاصة، هو هذا الإلحاح على ضرورة التمييز بين طبقتين ومعاملة كل منهما على أساس وضعها الاجتماعي: الانقياس والانعجاز مع «العامّة»، والاتباط والتودد مع «الخاصّة». وإذا كان ابن المقفع لا يتحدث هنا عن السلوك الذي يجب أن يلتزمه هذا «العقل» مع السلطان فلأنه يتحدث هنا، في هذا النص، في إطار الأدب الصغير بينما يتمي الكلام عن كيفية السلوك مع السلطان إلى ميدان الأدب الكبير. وفي هذا المجال الأخير يزود ابن المقفع قارئه «العقل» هذا بنصائح كثيرة منها «لا تكونن صديقك للملوك إلا بعد رياضة منك بنفسك على طاعتهم في الكبرياء عندك، وموافقتهم فيما عاينك، وتقدير الأمور على أهوالهم دون هولك، وحمل ألا تكتمهم سرّاً ولا تستطلع ما كنموه، وتخفي ما أظلموك عليه عن الناس كلهم حتى تحمي نفسك الحديث به، وعلى الاجتهاد في رضاهم واللفظ لمخافتهم والتبصير لمخافتهم والتزيين لرأيهم وعلى قلة الاستطاح لما فعلوا إذا أسلوا، وترك الانفعال إذا فعلوا إذا أصنوا، وكثرة النشر لمخافتهم، وحسن الصبر لمخافتهم، والقربة لمن قاربوا وإن كانوا بعداء، والباعدة لمن باعدوا وإن كانوا أتراباً، والاهتمام بأمرهم وإن لم يتنوا به، والحفظ له وإن ضحروه والذكر له وإن نسوه، والتخفيف عنهم من مؤذنتك، والاحتياط لهم كل مؤذنة، والرضا عنهم بالضرورة، وقلة الرضا من نفسك لهم بالجهود»^(١٣).

«الأدب السلطانية»، إذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعاً مبدأ «أنزال الناس منازلهم»: الترفع على «العامّة» والتفرد منها، الاتباط مع «الخاصّة» وبناء المعاملة معها على الجمالة والتوادد، الانصياع التام لـ «السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور على أهواله... الخ. وهذه الأنماط الثلاثة من «الأدب» تعكس ليس فقط الطابع الفيلسفي الارستقراطي لفئات «الخاصّة» بل تعبر أيضاً عن الوظيفة التي تعطىها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها والتي بها تبرز وضعها كمتربة بين المترئين: منزلة الأمير الذي يجب أن يطاع ومنزلة «العامّة» التي يجب أن تطيع. مهمة «الخاصّة» إذن، هي حمل «العامّة» على طاعة الأمير. إنها تقوم بالسلاح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و«الملم» - الايديولوجيا - بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجسام و«الخاصّة» تطوع النفوس بالكلمة.

ويشرح ابن المقفع هذا الدور في «رسالة الصحابة» التي قدمها لأبي جعفر المنصور فيقول: «وقد علمنا علماً لا ينالته شك أن عامة خط لم تصلح من قبل أنضها، وأنها لم يأنها الصلاح إلا من قبل العلمها. وذلك أن عدد الناس [= أهلبيتهم] في ضعفهم وجهالهم الذين لا يستفنون برأي أنفسهم ولا يحملون العلم ولا يضمنون في الأمور، فلذا جعل الله فيهم خواص من أهل الدين والعقول، ينظرون إليهم ويسمعون منهم، واعتنت خواصهم بالأمور عوامهم وأقبلوا عليها بعبد ونصح ومشيورة وقوة، جعل الله ذلك صلاحاً لبياعتهم ومبدأ لأهل الصلاح من عوامهم». لا صلاح لـ «العامّة» إلا بوجود «أمير». وحمل «العامّة» على طاعة الأمير من مهمة «الخاصّة». «فالأمير» يحتاج إلى «الخاصّة» ولا بد ولكن «الخاصّة» لا تقوم بنفسها بل هي محتاجة إلى «الأمير»، فهو الذي يجمعها ويحميها ويمنحها ما لها من اعتبار ونفوذ لدى العامة. ذلك ما يقرره ابن المقفع بوضوح، إذ يضيف إلى العبارات السابقة، مباشرة، قوله: «ورحمة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كعاجة العامة إلى خواصهم

(١٣) ابن المقفع، الأدب الكبير، في: نفس المرجع، ص ١٤٠ - ١٤١.

وأعظم من ذلك. فالإمام يصلح الله أمرهم ويكبت أهل الطعن من ذلك ويجمع رأيهم وكلمتهم، ويدين لهم عند العامة منزلتهم، ويجعل لهم المحبة والأيد في القتال على من تكب عن سبيل حقهم»^(١٤).

ويعبر الجاحظ عن الفكرة نفسها، وهو يعكس هنا نظرة «الخاصة» إلى «العامة» في الخيدان السياسي فيقرر: «إن العامة لا تعرف معنى الأمانة وتطول الخيانة، ولا تحصل بين فضل وجودها وتقصير علمها... وإنا العامة أمة الخاصة بظننا للمهن وتزجي بها الأمور وتطول بها العدو وتند بها العدو. ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان. فإن الإنسان إذا فكر أبصر وإذا أبصر عزم وإذا عزم تحرك وهذا بالجوارح دون القلب. وكذلك الجوارح لا تعرف قصد النفس ولا تدرك في الأمور ولم يخرجها ذلك من الطاعة إلى العزم، فكذلك العامة لا تعرف قصد القادة ولا تدرك في الأمور ولم يخرجها ذلك من طاعة عزمها وما أبرمت من تدبيرها. وصالح الدنيا وقام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال المنفعة وقام ذك الحاجة بصواب قصد النفس وطاعة الجوارح... فالخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة وكذلك القلب والجوارح. وإنا العامة جنة للذبح وصالح للقطع والقسر للرامي والتمس للنجاة»^(١٥).

ويرد الماوردي الفكرة نفسها ويعبر عنها بقوله: «وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة، لأن بعض الأمور لبعض سبب، وهوام الناس لحواصم عدة وتكفل صف منهم إلى الآخر حاجة»^(١٦). ويعبر المسمودي المؤرخ عن نفس النظر، نظرة الخاصة إلى العامة فيقول: «ومن أئلافهم [= العامة] أن يَسْتَوْدُوا غير السيد ويفضلوا خير الفاضل ويقولوا بغير علم وهم أتباع من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والقصور والفضل والنقصان، ولا معرفة للحق من الباطل»^(١٧).

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتبع الكيفية التي تردد بها المؤلفات في «الأدب السلطانية» هذا النوع من الأحكام التي تصدرها على «العامة»، ونحن لن نجد جديداً يستحق الذكر، لجميع المؤلفات تكرر هذه الأحكام بنفس العبارات معتمدة نفس الاستدلال، القائم على المماثلة بين العقل أو القلب أو الرأس من جهة وبين الخاصة من جهة ثانية، ثم بين الأعضاء والجوارح والأدوات من ناحية وبين العامة من ناحية أخرى. لنكتف إذن بما ذكرنا ولننتقل إلى تركيب «الخاصة» كما تحدثنا عنه نفس المؤلفات. ولنبداً هذه المرة بواحد من المصورات الشاعرة لنعود بعد ذلك إلى أين المنفع لتتابع تحليله التأسيسي للايديولوجيا السلطانية. يقول الطوطشي: «هناك «أمر اتفق عليه حكماء العرب والفرس وهوان بسلطع [= السلطان] رجوه كل قبيلة والمسلمين من كل عشيرة ويحسن إلى حلة القرآن وحفظ الشريعة ويمنلي مجالسهم ويضرب الصالحين والمتزهدين وكل مستمسك بحرية الدين، وكذلك يفعل بالأكراف من كل قبيلة والرؤساء الثبوحون من كل لوط، فهؤلاء هم أئمة الخلق وهم بملك من سواهم. فمن كمال السياسة والرياسة أن يخفي عن كل ذي رياسة رياسة وعلى كل ذي عزه وعمل كل ذي منزلة منزله، فحينئذ تكون لك الرؤساء أمواتاً. ومن دلت له الفضلاء من

(١٤) ابن المقفع، رسالة الصحابة، في: نفس المرجع، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الضبية (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ٢٥٠.

(١٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تيسيل النظر وتسهيل النظر في أعلام الملك

وسيلة الملك (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٣١.

(١٧) أبو الحسين علي بن الحسين المسمودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٢٤.

كل قبيلة فلتخلق به أن يدوم سلطانه . والعلامة والاتباع دون مقصدهم وساداتهم أجساد بلا رؤوس وأشباح بلا
أرواح وأرواح بلا قلوب»^(١٨).

واضح أن الطرطوشي الذي عاش في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وتغلغل في
المغرب والمشرق، يعكس هنا عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي، خلال القرنين المذكورين،
ولذلك نجده يجعل «وجه كل قبيلة ولقدهين من كل عشيرة» على رأس الفئات التي تتألف منها أو
يجب أن تتألف منها «الخاصة» في عصره. ومع ذلك تبقى هذه «الخاصة» في منزلة بين المنزلتين
تستمد قوتها ونفوذها من كونها جسراً «للأمير» نحو «العامة». أما ابن المقفع الذي كان ينظر
لـ «الخاصة» في مجتمع كان واضحاً من خلال التطورات التي عاشها أنه ينتقل من مرحلة
«القبيلة» إلى مرحلة «الخاصة»، فهو لا يذكر في تركيب هذه الأخيرة «وجه كل قبيلة ولقدهين من
كل عشيرة» بل يركز على «الطلاق» الجديدة اللاقبيلية لفئة «الخاصة»، إنهم «الكتاب»
والأشراف وأصحاب المشورة الذين يشكلون «خاصة الخاصة» أو ما يعبر عنه ابن المقفع
بـ «الصحابة». وهكذا يقول، بعد أن يقرر أن الأمر لا يتنظم للأمير إلا بوجود «صحابة»
تكون «زينة مجلسه وكسنة رحمة والأمران على رأيه وموضع كرامته»^(١٩)، يقول بعد أن يقرر هذا أنه
ينبغي أن «لا يكون فيها» [«الصحابة»] إلا رجل بدر بخصلة من الخصال أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة
بقرابة أو بلاء، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعلمه أهلاً لحطس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته، أو صاحب نجدة
يعرف بها ويستمد لها ويجمع مع نجده حسباً وعقلاً فيرفع من الجند إلى «الصحابة»، أو رجل عليه مصلح
يوضع بين أظهر الناس ليشفقوا بمصلاحه وفلقه أو رجل شريف لا يفسد نفسه أو غيرها.

واضح أننا هنا أمام هيكلية جديدة لجهز الدولة. فبعد أن كان «صحابة» الخليفة
الأموي ورجال خاصته على العموم هم زعماء القبائل التي يعتمد عليها كجند لدولته وفي
مقدمتهم رجال قبيلة هو، ها نحن نرى «خاصة» جديدة يتكون أعضاؤها من الشخصيات
«المدنية» أساساً، الشخصيات التي لا نستقي مكانتها واعتبارها من «القبيلة» بل من خصائص
شخصية (حسب، سابقة، علم، قرابة...)، وبالتالي فهي ليست كزعماء القبائل الذين
يمثلون القوة العسكرية التي يقوم عليها كيان الدولة والذين يشاركون الخليفة في الحكم
والسلطة نوعاً ما من المشاركة. إن «الخاصة» الجديدة تتكون أساساً من رجال لهم سمعة
وصيت ولكنهم لا يملكون سلطة مادية، ولذلك فهم للسلطان «زينة مجلسه وكسنة رحمة والأمران
على رأيه»^(٢٠). وهم بتقريب الخليفة لهم و«تزيين» مجلسه بهم يكتسبون جاهاً ونفوذاً يوظفونه في
حل العامة «طوعاً» على طاعة «الأمير». يتعلق الأمر إذن بشريحة اجتماعية أشبه ما تكون
بشريحة «الديمقراطيين» في الدولة المعاصرة، أولئك الذين يقتسمون عبرتهم للدولة أو
للشركات مقابل أجر، فيقومون بما يكلفون به ويفكرون في نفس الانحياز الذي يريده

(١٨) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاستكبرية: الطبعة الوطنية، ١٣٨٩هـ)،

ص ١٩٢.

(١٩) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٢١٣.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٨.

مشغلهم. هؤلاء لا رأي لهم إلا رأي الخيرة. ليس وراءهم «قيلة» ولا «حزب»، بل يستمدون كل مقومات وجودهم كـ «خاصة» من «الأمير». ولذلك فهم إذ يتفانون في خدمته يعيشون في قلق وخوف دائمين من أن يستغي عنهم أو يطش بهم.

وبعكس ابن المقفع هذا الخوف الدائم الذي تعاني منه هذه الفئة، «صحابية الأمير» أو «خاصة الخاصة» فيقول موجهاً النصيح لمن يتطلع إلى الانخراط في سلوكهم: «إن استطعت إلا تصحب من صحبت من الولاة إلا على شعبة من قرابة أو موته قاتل». فإن أعطاك ظلك فاعلم أنك إنما تعمل على صل السخرة»^(٢١). ويضيف ابن المقفع قائلاً: «إن ابتليت بصحبة والٍ لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد خيرت بين عشرين ليس منها خير: إما ميلك مع الوالي على الرعية، وهذا هلاك الدين، وإما الميل مع الرعية على الوالي، وهذا هلاك الدنيا، ولا حيلة لك إلا بالموت أو الحرب»^(٢٢). ولذلك فإن أنت وجدت عنهم [«الأمراء، الملوك... الخ»] وعن صحبتهم غنى فافن عن ذلك نفسك واعتزل جهلك، فإن من يأخذ عملهم بحقه يمل بينه وبين لذة الدنيا وعمل الآخرة، ومن لا يأخذ بحقه يحتل القضية في الدنيا والوزر في الآخرة». ويشرح ابن المقفع حالة الخوف والقلق التي يعيش فيها من ينخرط في «صحابية» الأمير فيقول: «إنك لا تأمن أنفسهم إن علمتهم ولا عقوبتهم إن كنتهم، ولا تأمن غضبهم إن صدقتهم ولا تأمن سلوكهم [«بسيانهم»] إن حدثتهم. إنك إن لزمهم لم تأمن تبرهم بك، وإن زلزلتهم لم تأمن عظامهم، وإن استأثرتهم حلت المؤونة عليهم وإن قطعت الأمر دونهم لم تأمن فيه مخالفتهم. إنهم إن سخطوا عليك أهلكوك وإن رضوا عنك تكلفت لرضاهم ما لا تملك». ومن أجل هذا ينصح ابن المقفع كل من يرشح نفسه فللتحاق بسلك «الصحابة» - صحابة الأمير - أن لا يفعل إلا إذا كان مستعداً للتحمل بسلوك خاص يشرحه في العبارة التالية. يقول: «فإن كنت حاضماً إن بولك، جلدأ إن قربوك، أمناً إن أمتوك، تعلمهم وأنت تروهم أنك تعلم منهم، ونؤدبهم وكأنهم يؤدبونك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيراً بأهوالهم، مؤثراً لحظهم، ذليلاً إن ظلموك، راضياً إن سخطوك، والا فالبعد عنهم كل البعد والخير منهم كل الخير»^(٢٣).

وضعية مهزوزة طفيلية، وضعية «الحامسة» لا خير. ولذلك يجب أن لا ننظر إلى «صحابية» الأمير كممثلين لقوة اجتماعية معينة، بل هم مجرد «خدام». ولا تختلف وضعية «الخاصة»، في مجموعها، عن وضعية «الصحابة» فهذه من تلك. إن منزلة الخاصة هي بين الفئتين، تتوقف في وجودها ونفوذها على «الأمير» ولذلك كانت ايدولوجيات الخاصة تتخذ «الأمير» محوراً لها: «الأمير» يجب أن ينصب، ويجب أن يبقى. هذا هو المنطلق، والباقي يدور كله حول: كيف ينبغي أن يكون وكيف ينبغي أن يعمل، من أجل أن يبقى؟

بقاء «الأمير» وبالتالي «الخاصة» متوقف على طاعة «الممنة» له. ولضمان هذه الطاعة لا بد من ركنين أساسيين عليهما يقوم كيان الدولة: الجند والمال. ومهمة «الخاصة» هي أن تهيئ للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجند وكيف ينبغي التصرف في المال. هنا تتوغل الايدولوجيا السلطانية إلى «البنية العميقة» للهرم الاجتماعي فتجتهد في إسداء النصيح للأمير من أجل

(٢١) نفس المرجع، ص ١٢١.

(٢٢) نفس المرجع، ص ١٢٢.

(٢٣) نفس المرجع، ص ١٤٢.

تنظيم العلاقات بين عناصر هذه البنية (القبيلة، الغنمة، العقيلة) وبين عناصر البنية السطحية (الأمير، الخاصة، العامة). وهنا نلتقي بين المقطع مرة أخرى بوصفه «مشرعاً» في هذا المجال أيضاً. وتكتسي آراؤه في هذا الموضوع أهمية خاصة لأنها ليست مجرد نصائح عامة كتلك التي نجدها في كتب الآداب السلطانية الأخرى، بل هي عبارة عن توصيات خبير إلى الخليفة المؤسس الفعلي للدولة العباسية وبإني كيانها أبي جعفر المنصور، توصيات تعكس الانتقال بالدولة في الإسلام من حالة «القبيلة» إلى حالة الامبراطورية، كما سنرى في الفقرة التالية.

- ٤ -

يتناول ابن المقفع في «رسالة الصحابة»، مباشرة بعد المقدمة، موضوع «القبيلة» في الدولة الجديدة. يقول مخاطباً أبا جعفر المنصور: «فمن الأمور التي يذكرها أمير المؤمنين... أمر هذا الجند من خراسان، فإنهم جند لم يذكروا مثلهم في الإسلام». وبعد أن يبرز خصائصهم ككونهم «أهل بحر بالطاعة وفضل عند الناس وخفاف في نفوس وفروج وكف عن الفساد وقد للولاء» يقدم جملة من النصائح في كيفية التعامل معهم تدور كلها حول ضرورة إيمانهم عن الخوض في «السياسة» وشؤون الدولة وحصر مهمتهم في وظيفة «العسكرة». ومن أجل تحقيق ذلك يجب «تقويم أيديهم ورأيهم وكلامهم» أي تدربهم عسكرياً وتكوينهم ايدولوجياً حتى يصبحوا عسكرياً يسمع ويمثل لا غير. وهذا شيء ضروري وملح خصوصاً وأن «في ذلك الفهم اعتلاطاً من رأس مفرد فكل وثاق متعير شاك». ويصور ابن المقفع حال الخليفة معهم تصويراً بليغاً ذا دلالة عميقة فيقول: «ومن كان [الخليفة] إنما يصول على الناس بفهم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يتوكل من راء [يضاف منه] والراكب لئد وجلاء. ولذلك وجب ترويض «الأسد» ترويضاً يجعل راكبه في مأمن منه. وهذا إنما يتم بتحويل «أهل خراسان» من وضعية «الجند» (= القبائل المجندة الموالية للخليفة المتحالفة معه) إلى وضعية «عسكرة» يدين بالامتثال والطاعة. لا بد إذن من انضامهم لقانون عسكري خاص. وفي هذا يقول ابن المقفع «لأن أمير المؤمنين كتب أمناً [قانوناً] معروفاً بليداً وجزاً، محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه لو يكفوا عنه. بليداً في الحجة قاصراً عن الذل، يحفظه رؤسائهم حتى يقوموا دماءهم ويتعهدوا به منهم من هم دونهم من عرض الناس (= علمتهم) فكان ذلك، إن شاء الله، لرأيهم صلاحاً وحل من سولهم حجة»^(٢٤).

نحن هنا إذن أمام اقتراح ينير من الأساس الذي كان يقوم عليه كيان الدولة من قبل. لقد اعتمدت الدولة الأموية كما رأينا على ممارسة السياسة في «القبيلة»، على توظيف واستغلال الصراع القبلي بين الميسانية والمضرية فكانت البنية التحتية للدولة بنية قبلية. أما مع هذا الاقتراح الجديد الذي يستلخ النموذج الامبراطوري (الفارسي بكيفية خاصة) فإننا أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السياسة في «القبيلة» بل بالعكس إلى عزل «القبيلة» عن السياسة، أي تحويلها إلى عسكر نقلي، ليس له حق المناقشة ولا المشاركة... وإنما عليه أن يطيع.

(٢٤) ابن المقفع، الألب الصغير، ص ١٩٤ - ١٩٥.

ولضيق ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئاً من الولايات والأعمال خصوصاً الخراج، «فإن ولاية الخراج منسوبة للمقتلة»^(٢٥)، كما يجب «تعهد أدبهم في تعلم الكتب والتفقه في السنة والامانة والعصمة واللبية لأهل المهوى»^(٢٦)، وبعبارة عصرنا لا بد من العناية الفائقة بتكوينهم الايديولوجي، بـ «غسل أدمغتهم» مما عدا الولاء للخليفة والامتثال له.

عل أن «تنظيم» فكرهم وحده لا يكفي بل لا بد من تنظيم حياتهم المادية والإشراف عليها. وهكذا يجب العمل على تنظيم «أرزاقهم» (= ما يقدم لهم من المواد الغذائية كمؤونة) وذلك بأن «يرقت لهم أمير المؤمنين وقتاً يعرفونه في كل ثلاثة أشهر أو أربعة أو ما بدا له وإن يعلم علمتهم العذر في ذلك» كما يجب تنظيم مربياتهم وذلك بـ «إقامة ديوانهم وجعل أسبائهم، ويعلموا الوقت الذي يأخذون فيه فيقطع الاستبطاء والشكوى، فإن الكلمة الواحدة تخرج من أدهم في ذلك أهل أن تستعظم وإن بلغ ذلك جدير أن يحسم». والأهم من ذلك كله تنظيم جهاز الاستخبارات في صفوفهم تنظيماً دقيقاً لأن هذا هو «جناح الأمر وقوامه» ولذلك يجب «أن لا يبقى على أمير المؤمنين شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطن أمرهم بفرسان والمسكر والأطراف، وأن يحضر في ذلك، الثقة، ولا يستعين فيه إلا بالطلقات النصائح، فإن ترك ذلك ولتباعده الحق يتركه من الاستعانة فيه بغير الثقة فتصير منه الجهالة والكلب»^(٢٧).

وهذا التغيير الجذري على مستوى «القبيلة» يجب أن يرافقه تغيير عمائل على مستوى «الغنمية». وهنا ينطلق ابن المقفع من نقد الوضع القائم في ميدان الجباية فيلاحظ أن الخراج يجهى على غير قانون وإن كل والٍ لو عمل بقدر على النواحي التابعة له مقادير مختلف عن التي يفرضها آخرون في مناطق أخرى: «فليس للعالم أمر يتهدون إليه ويحاسبون عليه وبحول بينهم وبين الحكم على أهل الأرض... فسيره العالم فيهم إحدى شئتين: إما رجل أخذ بالخرق والمف من حيث وجد، ونسب الرجال والرسائق [= النواحي] بالمفالة من وجد، وإما رجل صاحب مساحة يستخرج من زرع ويترك من لم يزرع فيفهم من عمر ويسلم من الحرب، مع أن أصول الرطائف على الكور [ما يوقف من الخراج على النواحي] لم يكن لها ثبت ولا علم وليس من كورة إلا وقد غيرت وظيفتها مراراً... ولهذا ينصح ابن المقفع بإصدار قانون ضريبي واحد يطبق على جميع النواحي ويعتمد على سجلات مضبوطة، يقول: «فلو أن أمير المؤمنين أصل رأيه في التوظيف على الرسائق والقبلى والأرضين وظائف معلومة ولدوين الدواوين بذلك وإثبات الأصول، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمتها ولا يجتهد في عبارة إلا كان له أصلها ونفعها، لرجونا أن يكون في ذلك صلاح للرعية وعملة للأرض وحسم لأبواب الحياة وغشم العالم [= ظلمهم]»^(٢٨). وهذا الإصلاح الجبائي الجفري يرمي كما هو واضح إلى الانتظام بالقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (= غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية) إلى الاقتصاد «الخراجي» من النمط الأسبوي^(٢٩) الذي قوامه ضريبة موحدة تفرض على الجميع وبائنساري، لا فرق في ذلك بين العرب والمجم، ويتم الإشراف عليها وتنظيمها ومراقبتها

(٢٥) نفس المرجع، ص ٢٠٠.

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٠١.

(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢٩) قصد لفظ الانتاج الخراجي، انظر للمختل، الفقرة ٧، المبحث ٣١.

من «المركز» مباشرة، ويكون مقدارها في الغالب مستوعباً لما يفضل من إنتاج الفلاحين بعد استقاط المقادير الضرورية لعيشهم.

هذه التغييرات الجذرية الهيكلية على مستوى «القبيلة» و«التيبة» تتطلب تغييراً مماثلاً على مستوى «العقيدة». وهنا يجب أن لا نتظر من ابن المقفع أن يخوض في الخلافات النظرية حول الإمامة وقضايا الكفر والإيمان والجبر والاختيار... الخ. إن ابن المقفع خبير تكنوقراطي، والرسالة «رسالة الصحابة» التكنوقراطية، ولذلك فإن ما سيهمه على مستوى «العقيدة» هو الجانب العملي التطبيقي لا غير. ما يهمه هو ما يضمن «طاعة الخليفة وانتظام أمر العامة» على قانون واحد. وقد عرض ابن المقفع للمسألة الأولى في سياق حديثه عن إعادة هيكلة «الجند» بقصد تحويله إلى عسكر تسود فيه الطاعة والامتثال. أما المسألة الثانية فقد خصها بفقرة خاصة.

بخصوص «الطاعة» طاعة العسكر أولاً وطاعة الناس جميعاً لـ «الإمام»، ينطلق ابن المقفع عما كان يروج من مناقشات في ذلك العصر حول حدود الطاعة للإمام ومداه، انطلاقاً من المبدأ الإسلامي المعروف: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ونجربنا ابن المقفع أنه كان هناك تلويحان «مفرضان» لهذا المبدأ، الأول يقول فيه أصحابه: «إن أمرنا الإمام بمعصية الله فهو أهل أن يعصى، وإن أمرنا بطاعة الله فهو أهل أن يطاع». فإذا كان الإمام يعصى في المعصية، وكان خير الإمام بطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء». وواضح أن هذا التلويح يبطن القول بعدم ضرورة نصب الإمام، وهذا ما نبه إليه ابن المقفع إذ علق على هذا الرأي بقوله: «وهذا قول معلوم بهذه الشيطان فرينة إلى خلق الطاعة والذي فيه لمنته لكي يكون الناس نظائر ولا يفرق بأمرهم إمام». أما التلويح الثاني فأصحابه يقولون، بالعكس من ذلك، «هل نطيع الأئمة في كل أمورنا ولا نفتش من طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حياً، هم ولاء الأمر وأهل العلم ونحن الاتباع وعلمنا الطاعة والتسليم». ومع أن ظاهر هذا القول يفيد وجوب الطاعة للإمام في كل شيء فإنه يقضي، في باطنه، بإلقاء المسؤولية كلها على الإمام، ولذلك يقول ابن المقفع: «وليس هذا القول بأقل ضرراً في توهين السلطان وتبجيز الطاعة من القول قبله، لأنه يتهيأ إلى النطع الضاحش من الأمر في استحلال معصية الله جهاراً صراحاً، ويجب أن نضيف ما سكنت عنه ابن المقفع، وهو الأهم عنده، أعني بذلك تجريم الإمام بتحميله مسؤولية كل شيء».

ويقدم ابن المقفع تلويحاً لذلك المبدأ الإسلامي يبدو في ظاهره وكأنه موقف وسط ولكنه في حقيقته وجوهره تكريس للطاعة للإمام بصورة تجعل منه المشرع الوحيد لأمور الدنيا الذي يجب أن يطاع كما يطاع المشرع لأمور الآخرة: الله. ويبي ابن المقفع تلويحه هذا على المقدمة التالية، وهي: «إن الله جعل قوام الناس وسلاح معاشهم ومعالجهم في خلقين: الدين والعقل». وبما أن الدين لا يشرع لكل جزئية وكل نازلة يمكن أن تحدث إذ «لو أن الدين جاء من الله لم يفلح حراً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم منذ بعث الله رسوله (ص) إلى يوم يلقونه، إلا جاء فيه بعزيمة [حكم]، لكانوا قد كفوا غير وسعهم فضيق عليهم في دينهم ولتلعن ما لم تنسج أسياهم لاستماعه ولا قلوبهم لفهمه، ولطارت حقولهم وألبانهم التي تمتن الله بها عليهم ولكنت لغوا لا يحتاجون إليها في شيء»^(٣٠). ولذلك اقتصر الدين على بيان «الفرائض والحدود». أما ما سوى ذلك فهو من

(٣٠) ابن المقفع، نفس المرجع، ص ١٩٨.

ميدان «العقل» وليس من ميدان الدين. وللقصود بـ «العقل» هنا: «الرأي والتدبير»، وهما أمران جعلهما الله «إلى ولاية الأمر» ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والاجابة عند الدعوة والنصيحة يظهر النوب^(٣١).

وبناء على هاتين المقتضيتين يؤول ابن المقفع مبدأ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كما يلي: «فلما إقرارنا بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله فإن تلك في عزائم القرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطانه، ولو أن الإمام نهي عن الصلاة والصيام والحج أو منع الحدود وأباح ما حرم الله لم يكن له في ذلك أمره أي لا يطاع. «فلما أثبتنا للإمام الطاعة فيها لا يطاع فيه غيره فإن ذلك في الرأي والتدبير والأمر [= السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معاً] الذي جعل الله لزمته وعمره بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة، من الضرر والقول [= قرار إعلان الحرب وإضفاء الصلح والسلام] والجمع والقسمة [= السياسة المالية للدولة: الدخيل والنفقات] والاستعمال والعزل [= السلطة الإدارية] والحكم بالرأي فيها لم يكن فيه أثر وإضفاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة [= السلطة القضائية] ومعارضة العدو ومهادنته والأخذ بالمسلمين والإعطاء عنهم [= السياسة الخارجية]. ويضيف ابن المقفع قائلاً: «وهذه الأمور كلها وأشياءها من طاعة الله عز وجل، وليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصي الإمام فيها لم يخله فقد أوتى نفسه [= أملاكها]»^(٣٢).

الإمام يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا نهي عن القيام بالفرائض كالصلاة والصيام والحج أو منع «الحدود» أو أباح ما حرم الله. ويجب أن تنبذ هنا إلى الأفعال المستعملة (هي، منع، أباح)، فلو وضعنا محلها الأفعال التالية بالترتيب: أمر، نهي، حرم، لتغير المعنى تماماً. ذلك لأن الأفعال التي استعملها ابن المقفع تجعل الإمام غير مطالب بما نسميه اليوم: «تطبيق الشريعة»، وإنما تجعله مطالباً بعدم الحلولة دون تطبيقها. وإذن فما دام الإمام لا يمنع الناس من القيام بالفرائض فيجب أن يطاع. وقد تبقى الفقهاء هذه الوجهة من النظر كما سنرى.

ليس هذا وحسب بل إن للإمام سلطة مطلقة في كل ما هو ذو طابع اجتماعي في الشريعة، وهو الحدود والأحكام. ذلك ما يقرره ابن المقفع حينما تعرض لـ «القضاء». لقد أبرزنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٣) كيف أن القضاء في العصر الأموي كان مستقلاً وكيف أن الخليفة لم يكن يتدخل فيه وأن القضاة كانوا يحكمون بحسب اجتهاداتهم، فكان من الطبيعي أن تختلف الاجتهادات. ويتخذ ابن المقفع هذا الاختلاف في الاجتهادات والأحكام ذريعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلها إلى الخليفة. إنه يؤكد أن الأحكام وقد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال تستحل الدم والفرج في الحيرة وهما يجرمان بالكوفة^(٣٣). بعض القضاة «يعني لزوم السنة... فيجعل ما ليس سنة منه فيحكم برأيه مدعياً أنه يحكم بالسنة» وبعضهم يحكم برأيه صراحة معتمداً على القياس. والقياس في رأي ابن المقفع يقود إلى الخطأ: إما «ينط في أصل القياس، وابتداء أمر على غير مثله. وإما لطول ملازمة القياس». وينتقد ابن المقفع القياس فيقول: «إن من أراد أن يلزم القياس ولا يخلقه أبداً في أمر الدين والحكم وقع في

(٣١) نفس المرجع، ص ١٩٩.

(٣٢) نفس المرجع، ص ١٩٨.

(٣٣) نفس المرجع، ص ٢٠٦.

البرطانت ومضى على الشبهات وغمض على القبح الذي يعرفه ويصره فلم أن يتركه كرامة ترك القياس»^(٣٢).

وغني عن البيان القول هنا إن ابن المقفع لا يستند القياس من منظور فقهي أو ديني، إنه لا يتصبر له «أصحاب الحديث» ضد «أصحاب الرأي»، كلا. إنه ينظر إلى المسألة من جانبها السياسي المحض. إن العمل بالقياس معناه إعطاء الحرية للقاضي وهذا بمثابة إشراك له في السلطة مع الخليفة، بينما يجب أن تكون السلطة بجميع أنواعها للإمام وحده كما رأينا. ولذلك ينصح ابن المقفع أن يتولى الخليفة بنفسه إصدار الأحكام، وذلك بأن يقتصر القضاة على اقتراح الحكم الذي ينبغي أن يحكم به فيما يعرض عليهم من قضايا ثم يبحثوا اقتراحاتهم وحججهم إلى الخليفة الذي يراجع تلك الأحكام ويصدر القرار، يقول: «فلو رأى أمير المؤمنين [وهذه هي صيغة الطلب والاقتراح في خطاب الایدیولوجیا السلطانية] أن يأمر هذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة وقياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأضفى في كل قضية رأيه الذي يلهيه الله ويمزم عليه عزماً ونهي عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يفعل الله هذه الأحكام المختلفة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، لرجونا أن يكون اجتراح السيرة صريفة لاجتماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من أمام آخر، آخر الدهر»^(٣٣).

واضح إذن أن ابن المقفع يجعل كل ما هو اجتماعي في «العقيدة» من اختصاص الخليفة: الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا أمر بمعصية، والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحدها ومستنداتها الدينية إلى الإمام الذي له وحده حق القرار. لقد كان العلماء والأمراء فرقة واحدة في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فصار العلماء فرقة والأمراء فرقة أخرى في العصر الأموي. أما في العصر العباسي فنحن أمام وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فرقة واحدة، بل شخصاً واحداً، إنه الخليفة. وهذا الذي يقترحه ابن المقفع لم يكن في الحقيقة إلا تكريراً لنفس الاتجاه الذي كانت تسير فيه الأمور. إنه تنظير وتفصيل، بخطاب سياسي أدبي «عقائدي» لما كان يدعيه أبو جعفر المنصور من أنه إنما يصدر في حكمه عن إرادة الله. ومن هنا تكون طاعة الإمام من طاعة الله كما سيروج لذلك في كتاب المتجرون للایدیولوجیا السلطانية^(٣٤).

تحويل «القبيلة» إلى عسكر و«الغنيمة» إلى وظيفة (= حرية محددة) و«العقيدة» إلى طاعة الإمام، تلك هي الكيفية التي يقترحها ابن المقفع لترتيب العلاقة بين بنية الهرم الاجتماعي السطحية وبنية العميقة، بين الأمير/ الخاصة/ العاصمة من جهة، والقبيلة/ الغنيمة/ العقيدة من جهة أخرى. إن تحويل «القبيلة» إلى عسكر يفسح المجال لظهور «خاصة» تقوم مقام زعماء القبائل صاحبة الدولة، وتحويل «الغنيمة» إلى وظيفة يجعل «خاصة» الخاصة أو «العصاة» هم المتصرفون في مالية الدولة المنظمون لها للشرفون على مداخيلها

(٣٢) نفس المرجع، ص ٢٠٩.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٠٨.

(٣٦) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ١٠٠، والملاحظ، كتاب فتاح في أعلام الملوك للجاحظ،

ونفقاتها، أما تحويل العقيدة إلى طاعة فعلية ترمي إلى ربط «العامّة» مباشرة بالخليفة باسم الدين. وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير، وبين الغنيمة والخاصة وبين العقيدة والعامّة. إنه التشريع للدولة المركزية، «دولة الخليفة» التي يراد منها أن تحمل عمل «دولة القبيلة». إنه النموذج المبني في عصر ازدهاره قبل «عودة للكيوت» ليحتل البنية السطحية للنهرم الاجتماعي، «عودة «القبيلة» التي ستفرض نفسها دولة سلطانية داخل دولة الخلافة الاسمية (عصر التمزق التركي، العصر البربري، العصر السلجوقي).

- ٥ -

لم يكن ابن المقفع يشرع لـ «مدينة فاضلة»، فهو لم يكن فيلسوفاً سياسياً ولا أدبياً حالمًا. لقد كان عبقراً تكنوقراطياً يشرع لـ «مدينة» واقعية، ويكرس انجاء تطور الأوضاع تكريساً. كان هناك نموذج ينمو وينضج هو حيلة التطورات التي عرفتها الدولة الإسلامية منذ ميلادها في المدينة. وإذا كان ابن المقفع قد استطاع أن يشرع لهذا النموذج، وكأنه يصف واقعاً قد اكتمل، فما ذلك إلا لأن هذا النموذج نفسه كان صورة مستنسخة من النموذج الامبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا نظمه المادية والفكرية، وبكلمة واحدة حضارته. إنه النموذج الذي يتميز بملك / امبراطور مستبد (عدله في بعض الأحيان) نفسه رعيته ويضع هو نفسه في منزلة الإله. فهو إن لم يكن الله ذاته فهو يعتبر نفسه وتعتبره رعيته سلطان الله وممثل على الأرض (= خليفة). والمثالة بين الله والملك / الامبراطور، بين المدينة الإلهية والمدينة البشرية قديمة قدم الدين والسياسة في تاريخ الإنسانية، وليس النموذج القرهونى سوى واحد منها.

ومع أن الاسلام قد جاء بـ «التوحيد» الذي يقوم على استبعاد كلي وتام لكل مماثلة بين الله وأي شيء آخر سواء (وليس كمثله شيء) الشورى ١١/٤٦)، ومع أن النبي (ص) قد أكد مراراً أنه مجرد بشر كسائر البشر (مثل إنما أنا بشر مثكم يوحى إليّ أنا إليكم الله واحد) الكهف ١٨/١١٠)، ومع أن الخلفاء الراشدين قد اعتبروا أنفسهم مجرد خلفاء للنبي (ص) يعملون بما في القرآن والسنة، ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يعترفون بالطابع الديني لحكمهم إذ كانوا، رغم الألقاب التي خلعها عليهم شعراؤهم أو لقبوا هم أنفسهم بها أحياناً مثل «خليفة الله»، يبرزون حكمهم بأنه إنما سلقه الله إليهم قضاء وقدرًا، مع ذلك كله فإننا نلاحظ أن الاتجاه إلى المثالة بين الله والخليفة يسود الخيال الديني والسياسي في العصر المبني، ليس فقط لدى أولئك الذين استعانوا بميثولوجيا الإمامة كالأسماعيلية بل أيضاً لدى أهل السنة أنفسهم معتزلة وأشاعرة. وسيكون من الخطأ القول إن ذلك منقول من النموذج الفارسي نظراً، فعلاوة على أن تلك المثالة تنتمي السند من المرجعية الإسلامية فإنه لا بد من الاعتراف بأن التأثيرات الخارجية، فارسية كانت أو غير فارسية، لم تكن تقبل في الإسلام، ولدى أهل السنة خاصة، معتزلة وأشاعرة، إلا إذا كانت تجد ما ترتكز عليه أو تستند إليه في المرجعية الإسلامية نفسها. وبصفة عامة لم يكن الإسلام يقبل من العناصر الخارجية إلا تلك

التي لا تتناقض بصورة مباشرة مع مبدأ «التوحيد» الذي يقضي بنفي الشريك عن الله وتنزيهه عن كل مماثلة مع ما سواه.

وإذا كان النموذج الفارسي الذي يتبنى على المماثلة بين الله والملك (كسرى) - إن لم يكن على التجمع بينهما - قد وجد له مكاناً في الخيال الشعبي والسياسي السني في العصر العباسي فلأنه قد دخل من باب «التوحيد» بالغات. ومن غريب المفارقات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي للداخلة من قدرة الإنسان على الفعل وعن إتيانه أفعاله بحرية واختيار بهدف تحميله مسؤولية أعماله وإثبات الثواب والعقاب له، ضدًا على أيديولوجيا الجبر الأموي كما يتنا قبل (الفصل التاسع، الفقرتان ٤ و٥) من غريب المفارقات أن تكون هذه الأطروحات نفسها هي التي وظفت لتكريس مضمون سياسي مناقض تماماً لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له. لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلاً إلى شجب الاستبداد وتجريمه، استبداد الحكام، وها هي هذه الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي، لتمجيد نفس الاستبداد واضفاء الشرعية الدينية عليه.

وأما قبل قليل كيف ربط أبو جعفر المنصور إرادته ربطاً مباشراً بإرادة الله، فجعل إرادة الله هي الفاعلة فيه وبواسطته. ولقد حان الوقت الآن لنلفت الانتباه إلى «وشائج تقرير» التي تربط هذا الإدعاء بأطروحة الجهم بن صفوان التنويرية التي تعرفنا عليها قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٢٧). لقد اتهم الجهم بن صفوان بـ «الجبر» لكونه قال: لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وأنه لا يجوز أن يوصف الله بالصفات التي يوصف بها خلقه وأن الصفة الوحيدة التي تليق به هي «الخلق» و«الفعل» وما في معناه. وقد قال الجهم بذلك لينفي من الله العلم الأزلي بأفعال البشر وبالتالي لجعل هذه الأفعال من صنع الناس أنفسهم وهدفه من ذلك تحميلهم المسؤولية وإقرار الثواب والعقاب، ضدًا على أيديولوجية الجبر الأموي. ويأتي أبو جعفر المنصور، الذي كان على صلة وثيقة برجال حركة التنوير في أواخر العصر الأموي، يأتي لينفي، وهو خليفة، الفكرة نفسها ولكن بهدف توظيفها في غرض سياسي مناقض تماماً لذلك الغرض الذي وظفت من أجله عند رجال حركة التنوير المذكورة. إن ادعاء أبي جعفر المنصور أن إرادته من إرادة الله وأن إرادة الله هي التي تتصرف فيه، كما رأينا في فقرة سابقة، يلتقي مع أطروحة جهم بن صفوان القائلة بأنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وهذا يؤدي إلى إسقاط المسؤولية عنه وبالتالي إعفاءه من العقاب، وهكذا يصل إلى ما أراد الخلفاء الأمويون تقريره من خلال القول بالجبر، بتوظيف الأطروحة المضادة لذلك الجبر نفسه: إن أبا جعفر المنصور يعترف بحرية إرادة الإنسان وقدرته على إتيان أفعاله ولكنه يماهي إرادته هو كخليفة مع إرادة الله، الشيء الذي يجعله هو شخصياً معفى من كل مسؤولية فضلاً عن تمثله لإرادة الله على الأرض. وهكذا نرى بمقتضى النفي المطلق للإرادة البشرية يحفظه أيضاً الإتيان المطلق لها. إن السياسة ليست وحيدة الاتجاه.

هذا جانب، وهناك جانب آخر في أطروحات حركة التنوير وظفت هذا النوع من التوظيف. يتعلق الأمر هذه المرة بفكرة «التوحيد» ذاتها: تنزيه الله من كل مشابهة بمخلوقاته.

وقد طرحت المسألة في الوعي واللاوعي، في الخيال الديني والسياسي، بهذه الصورة البسيطة: الله يخلق الكون وهو اللبير له. والخليفة يقع خارج المجتمع، «الخاصة» منه و«العام» وهو اللبير له (التلبيس هنا وهناك بمعنى: السياسة والتسيير وإصدار الأوامر والتواهي... الخ) وإن فلكي يكون تلبيس للفتنة على أكمل وجه يجب أن يكون الخليفة أقرب ما يمكن إلى الله في صفاته وأفعاله. وبما أن أهم صفات الله صفتان هما «التوحيد» و«العدل»، وإليهما ترد جميع الصفات الأخرى، كما يقرر المعتزلة وزملائهم في حركة التنوير خلال العصر الأموي، فإن إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كساله، كما يبلغ الله كساله بهما، يقضي بأن لا يكون له - أي للخليفة - شريك في الحكم والا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون «فوق» الصورة في هذا المجال.

ولا يعتقد أحد أننا نقوم هنا بقراءة تأويلية حرة لا تستند على أدوات التشخيص من علامات وشهادات وغيرها. إن التعالي بالسياسة عملية تقوم على القذف بالضمون السياسي للمخطأ إلى غياهب «اللاشعور». غير أن ما يلتقي به في اللاشعور (الفردية، أو الاجتهاد / السياسي) لا يحوي ولا يندثر بل لا بد أن يعبر عن نفسه بصورة أو بأخرى، كما يؤكد ذلك التحليل النفسي.

يقدم لنا الجاحظ نموذج «التكلم» المرتكز: هو معتزلي يقول بـ «العدل والتوحيد» ويتكلم في كل شيء ولكن دائماً من مشور قاعدته «التوحيد والعدل» وبالتالي لا بد أن تنعكس أشعة هذه «القاعدة» على كل شيء يراه ويتكلم فيه، خصوصاً عندما يكون موضوع «الكلام» هو «أخلاق الملوك»، وهذا عنوان أحد كتبه^(٣٧). نستعرض معاً بعض عبارات الجاحظ في هذا الموضوع وهي تقدم لنا «فكرات» وشهادات تؤكد ما ذهبنا إليه. وسنكتفي هنا بوضع خط على الألفاظ التي هي بمثابة «فكرات لسان» تعبر عن تغلغل المبالغة بين الله والخليفة في لا شعوره السياسي، بوصفه أحد أقطاب المعتزلة في عصره.

يقول في مقدمة كتابه ذلك ما نصه: «وبعد، فإن أكثر كلامنا في هذا الكتاب، إنما هو على من دون الملك الأعظم، إذ لم يكن في استطاعتنا أن نصف أخلاقه بل نعجز من نهاية ما يجب له لورثا فرجها... وليس لأخلاق الملك الأعظم نهاية تقوم في وهم ولا يحيط بها فكر... ومن غن أنه يبلغ أقصى هذا الذي فهو عندنا كمن قال بالشيء مثلاً وبالجسم معلومة»^(٣٨) (لننبه فقط إلى أن كلمة «عندنا» تعني نحن المعتزلة ومعلوم أن التشبيه والتجسيم يقالان في مقابل التنزيه). ونقرأ في ثانيا الكتاب: «وليس أخلاق الملوك كأخلاق العامة، وكانوا لا يشبهون في شيء... فلما للملك غير مضمون من هذه الصفة ويجهلون من هذا المقادير»^(٣٩). وأيضاً: «فلما كل ما لمكن للملك أن يفرد به دون عامة وحاشته [= العامة]

(٣٧) نفس المرجع، ذكره ياقوت الحموي في معجمه والصفدي وابن سائر وسواهم بعنوان كتاب: أخلاق الملوك. انظر مقدمة الطبعة التي نتمتعها والمشار إليها آنفاً. وهذا المضمون المعتزلي لعبارة الكتاب تؤكد نية الجاحظ.

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٣ - ١٤.

(٣٩) نفس المرجع، ص ٢٥.

فمن أخلاقه أن لا يشرك أحداً فيه... ولولي الأمور بأنطلق الملك أن لعنة القرد بالله والمراء إلا يشرك فيها أحداً، فإن البهلاء واليز والأية في القرد... وطاعة أهل المملكة أن تحصل أكثر ذي الملك وأكثر أحواله وشيمه^(٤٠). وأيضاً: «وليس الذنب يحضرة الملك كالغلب يحضرة السوقة... لأن الملك هو بين الله وبين عباده»^(٤١). وأيضاً: «ومن أخلاقهم [= الملوك] أن لا تكون أخلاقهم معروفة...»^(٤٢). وأيضاً: «فكل شيء من أمر الملك حسن في الرضا والسخط والأخذ والتع والبخل والاعطاء والسر والفرار»^(٤٣) (قارن: الحمد لله الذي لا يحمد على مكروه سواه).

ويكشف «لسان الجاحظ» من المرجعية التي يتعلق منها، أعني أصول المعتزلة، فيضيف إلى عبارته السابقة قوله: «غير أنه يجب على الحكيم للميز أن يتعهد بكل وسع طاقته أن يكون من الملك بالمعتزلة بين الشرفين، فإنها أخرى النازل بدوام النعمة»^(٤٤) (المعتزلة بين المنزلةين أصل من أصول المعتزلة) (قارن أيضاً: «خبر الأمور أوسطها»). لنختم هذه «الشهادات» التي يحكمها من خلف أصل «التوحيد» بشهادة أخرى يحكمها بصراحة لا مزهد عليها أصل «العقل». يقول الجاحظ: «ومن العدل أن يعطي الملك كل أحد قسطه وكل طبقة حقها، وأن تكون شريعة العدل في أخلاقه كشرعية ما يقتضى به من أداء القرائض والتواقل التي تجب عليه رعايتها والمثابة على النسيك بها»^(٤٥) (المعتزلة تقول يجب على الله أن لا يفعل إلا الصالح والأصلح).

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن الجاحظ يقرأ هنا «أخلاق الملوك» بواسطة «صفات الله» ومن خلالها؟ ولو أن كلمة «أخلاق» تستعمل في حق الله لقنا إننا هنا أمام مطابقة بين «أخلاق الملوك» و«أخلاق الله»، فلتل إذن إنها المطابقة بين صفات الملوك وصفات الله.

ولم يكن الجاحظ هو وحده الذي «فلت» من قلمه مثل هذه العلامات والشهادات التي تكشف عن تغلغل بنية المبالغة بين الله والخلقة في اللاشعور السياسي عند المتكلمين. هناك نصوص أخرى كثيرة تقتصر هنا على غايج لثلاثة مفكرين لم يكن وزنهم في ميادينهم يقل عن وزن الجاحظ في ميدانه.

النص الأول لأبي الحسن الماوردي يقول فيه: «إن مما يجب على الملك الفاضل أن تكون عنائه بأمر خاصته أقدم وأكثر وأهم وأوفر حتى يروضهم ويأخذ في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد عن معصيته وأقوى عزماً في نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم. القضاء بالله عز وجل واحتشاء على مثاله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب حكمته أسرهم وجزهم وتبذهم بما هو أصلح لهم وانظر لأمرهم في دينهم ودنياهم... اصطفى ملائكة جعلهم جنوداً على خلقه موكلين بأمر برته وأمراته لأهل دعوته وجعلهم أقرب الخلق إليه منزلة... ثم اصطفى من الناس رجلاً... فكذاك يجب على

(٤٠) نفس المرجع، ص ٥٥.

(٤١) نفس المرجع، ص ٦٠.

(٤٢) نفس المرجع، ص ٦٨ - ٦٩.

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٤٤) نفس المرجع، ص ١٤١.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٢٥.

الملك لأن يروض عليه ويسوس به خاصته على مقدار طاقته ومتهى قوته، ثم اتى بحمل خاصته بمقدار طاقته ومتهى قوته على الآلة من الصنع التي لا يجوز له تنفيذ شيء من صناعته وإرادته إلا بها^(٢٦).

والنص الثاني للطوطشي يؤكد فيه على ضرورة وجود السلطان في الأرض، لأن الناس وبلا سلطان كمثل الخوت في البحر يزدد الكبر الصغير. فمتى لم يكن لهم سلطان قلهم لم يتظم لهم أمر ولم يستقر لهم معاش ولم يتهنوا بالحيلة ولهذا قال بعض القدماء: لو رفع السلطان من الأرض ما كان في أهل الأرض من حاجة... وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إيمان للعالم، ولعلم بأسره في سلطان الله تعالى كالمبر الواحد في يد سلطان الأرض^(٢٧). وأيضاً: هوائل الواجبات على السلطان أنه ينزل نفسه مع الله منزلة ولأنه معه... فهذا طريق الطبيعة الشرعي والسياسة الاصطلاحية الجامعة^(٢٨).

والنص الثالث للفارابي، ومعروف أن فلسفة الفارابي السياسية مبنية على الميثاقية بين عالم الطبيعة وحل رأسه المبدأ الأول (= الله) والمدينة الفاضلة وحل رأسها النبي أو الرئيس الفيلسوف، وبالتالي فالمدينة الفاضلة هذه هي التي تحاكي في نظامها نظام الكون. يقول في هذا الصدد: «وكما أن في العالم مبدءاً ما أولاً، ثم مبادئ أخر على ترتيب [= العنود السوية، الملائكة] وموجودات من تلك المبادئ [= الأفلاك والأجرام السوية] وموجودات أخر تطورت تلك الموجودات على ترتيب [= أشياء الطبيعة في الأرض] إلى أن تنتهي إلى أخر الموجودات رتبة في الوجود [= ثلاثة غير المشكلة]، كذلك في جملة ما تشتمل عليه الأمة أو المدينة مبدءاً أول [= الخليفة الرئيس، الملك] ثم مبادئ أخر تتلوه [= الصحابة، خاصة الخاصة] ومصلحون أخرين يتلون تلك المبادئ [= الخاصة] وأخرون يتلون هؤلاء إلى أن ينتهي إلى أخر المصلحين رتبة في المدينة والامانة [= العامة]، حتى يوجد فيها تشتمل عليه المدينة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم^(٢٩). وتكون المدينة حيث ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض ومختلفة بعضها مع بعض ومترتبة بتقديم وتأخير بعض، وتصور شيبة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شيبة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى ثلاثة الأولى والاسطوانات [الله والماء والنار والتراب] ولرباطها وشاكلتها شيبة بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض واتلافها. ويصير تلك المدينة شيبة بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات^(٣٠).

لقد كان من الممكن أن نترسل طويلاً في هذا الموضوع فننتقل إلى الفلسفة الإسلامية المشيدة كلها على الميثاقية بين عالم والمنة النبوية، عالم الإمارة والإمام، وبين عالم

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الطوسي، نصيحة الملوك (بغداد: وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ٢٨٩ - ٢٩٢. والجدير بالذكر هنا أن الطوسي يركز في كتابه هذا على ثلاثة مبادئ: ما يجب أن يكون عليه الملك في نفسه، كيف يسوس الخاصة، ثم كيف يسوس العامة.

(٢٧) الطوطشي، سراج الملوك، ص ٨١.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٨٩.

(٢٩) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب الحصل السبعة (بيروت: دار الأملس، ١٩٨١)، ص ٢٣.

(٣٠) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب السياسة المدنية (بيروت: المؤسسة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ٨٤. انظر التفاصيل، في: محمد عبد الجباري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم الفكرة في الثقافة العربية، ج ٢، بنية العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، الفصل الثاني، الفقرة ٢.

ملاحظة: في نسخة أخرى من هذا الكتاب، ص ٨٤، وردت العبارة: «وتكون المدينة حيث ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض ومختلفة بعضها مع بعض ومترتبة بتقديم وتأخير بعض، وتصور شيبة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شيبة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى ثلاثة الأولى والاسطوانات [الله والماء والنار والتراب] ولرباطها وشاكلتها شيبة بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض واتلافها. ويصير تلك المدينة شيبة بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات».

الالهية، عالم المبدأ الأول والمبادئ المنبثقة منه، الفلسفة التي انتهت في وقت من الأوقات إلى نأليه الإمام بصورة صريحة^(٥١). وكان من الممكن أن نعرج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات، حيث تهيمن الابدولوجيا الربعية، المؤسسة على مدح «الأمير» وعظائمه والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للايديولوجيا السلطانية ولقضيته المركزية: المماثلة بين الإله والخلقة. هذه المماثلة التي تتحول في الخطاب الأدبي إلى مطابقة تخلع فيها على الأمير صفات الالهية مباشرة. كان من الممكن أن نواصل البحث في هذا الموضوع في مختلف المجالات لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة. إن هدفنا هنا ينحصر في تقديم نماذج دالة وكافية لإثبات الأطروحة التي تريد بلورتها وهي أن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله و«الأمير» (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القدم إلى اليوم، نموذج «المتبذ العادل»، لا فرق في ذلك بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أساليبها). إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن تعترى أطرافها (الثابت النبوي هو علاقة المماثلة بين الإله و«الأمير»، أما التحولات فهي اختلاف الفرق والتباينات في تحديد هوية هذا الطرف أو ذاك: العلاقة بين الذات والصفات ودرجة التنزيه بالنسبة للطرف الأول: الإله وهوية الخليفة أو الإمام: خلافة سنية، إمامة شيعية، سلطان، رئيس قائد... الخ). وسنرى في خاتمة الكتاب النتائج التي نترقب على تغلغل بنية هذه المماثلة في اللاشعور السياسي العربي وذلك بالنسبة لمهام تحديد العقل السياسي العربي وتحديثه. أما الآن فلنختم هذا الفصل بإطلالة سريعة على هذه السياسة.

- ٦ -

بدأ «فقه السياسة» كجميع فروع الفقه الأخرى بالحديث النبوي. ففي عصر الراشدين والعصر الأموي كان الحكم الشرعي يلتزم من القرآن والأثر عمومياً: ما يروى من حديث وأخبار عن الرسول والصحابة. وما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وما أن الصحابة كفوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفعالاً عند كيان المجتمع الإسلامي، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتزم منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي «الحديث». كل فرقة وكل حزب وكل حاكم يروي من الحديث ما يضيف به الشرعية على موقفه السياسي. وهكذا راجت أحاديث ظاهرة الوضع قد تدح أو تدم هذا الشخص أو ذاك، هذه الفرقة أو تلك... وإذا كان كثير من رجال الحديث قد تقبوا الروايات وميزوا بين السند الصحيح وغير الصحيح حسب

(٥١) عرضنا بضميل للفتنة الإسلامية ونظرية الشيعة عمومياً في الولاية والإمامة في: الجابري، نفس المرجع، القسم الثاني، الفصلان الثالث والرابع.

مقاييس وضعوها فإن تصنيف الحديث إلى صحيح وغير صحيح وتحديد الدرجات بينها مسألة تهم المختصين وحدهم. أما رجال السياسة والدعاة والخطباء والوعاظ والقضاة فهم يروجون للحديث بسند أو بغير سند، واللهم عندهم هو توظيفه في أغراضهم السياسية. ومن هنا كان الحديث للموضوع لا يقل تأثيراً عن الحديث الصحيح، بل ربما كان الأول أكثر تأثيراً لأن واضعه بصوغه بالشكل الذي يحلّم قضيته مباشرة، هذا فضلاً عن توظيف ما صحّ سنده من الحديث توظيفاً يخرج به عن نطاق دلالة الأصلية، عن مجال «أسباب نزوله»، إلى نطاق آخر ومجال آخر، وذلك من خلال التسميم والتلويل والمبالاة... الخ.

وإذا نحن تركنا جانباً الأحاديث التي تروى في حق الأشخاص والفرق، سواء حل سبيل المدح أو عل سبيل الذم، لأن تأثير هذا النوع ظرفي في الغالب، وحصرنا انتباهنا في الأحاديث الأخرى التي تعالج المسألة السياسية في عموميتها، وبدون تحزب واضح لهذه الجهة أو تلك، فإننا سنجدنا تسبحور حول موضوعين رئيسيين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له. ومع أن كثيراً من الأحاديث التي تروى في هذين الموضوعين يمكن أن تكون قد وضعت لتخلف هذا الحاكم أو ذلك، في هذا العصر أو ذلك، فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعه نزوع الضمير الإسلامي، والسني منه خاصة، إلى قبول «الأمير» كيفما كان - شريطة أن يظهر الإسلام - حفاظاً على «الدولة»، لأنه بدون «الدولة» لا يستقيم الدين، فكثير من المفرائض والأحكام يتوقف أدائها وتنفيذها على وجود الإمام (صلاة الجمعة، الحج، الحدود، حماية الثغور، الجهاد... الخ) وفي هذا الإطار يجب أن نضع الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عن الجماعة بقطع النظر عن مسألة الصحة أو عدمها. ومن الأحاديث الصحيحة حسب مقاييس البخاري ما يرويه عن النبي (ص) أنه قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» وفي رواية أخرى «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة فمات إلا مات ميتة جاهلية». وفي صحيح مسلم أن النبي قال: «إنه سيكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كقائماً من كلاء» وفيه أيضاً عن النبي أنه قال: «سيكون أمراء تعرفون وتكرهون، فمن عرف برىه ومن أنكره سلم، ولكن من رضي وتابع - قالوا أفلا ننبأهم؟ قال: لا، ما حلوا»، وفيه أيضاً أنه قال: «من دلي عليه والفرغ له يقي شيئاً من معصية فليترك ما بقي من معصية الله ولا يترحم بدأ من طاعة».

وإذا أضفنا إلى هذا النوع من الأحاديث، وجعلها يعتبر صحيح السند، الحديث الذي يقول فيه النبي (ص): «الحق في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، والذي يعتبره بعض علماء أهل السنة ليس فقط صحيحاً بل أكثر من ذلك من دلائل النبوة (أنظر الفصل السابع، الفقرة ١) أقول: إذا أضفنا هذا الحديث إلى الأحاديث التي أوردناها قبل أمكننا أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن فقه السليمة سيكون محكوماً بثلاثة ثوابت: (١) ضرورة الإمام (= الدولة)، (٢) لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، (٣) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي. وواضح أن هذه الثوابت تبطل الباب عتقياً أمام أي نظرية إسلامية في الحكم، وبالتالي فيما يسمى بـ «نظرية الخلافة» عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير معنى، إذا أضفنا

الاختيار: إما استمرار الفتنة والحرب الأهلية لئلا... وإما قبول الأمر الواقع وإخفاء نوع ما من الشرعية عليه ما دلم الحاكم يظهر إسلامه ولا يأمر بمعصية، مع الضغط عليه، مسلمياً (بالنصح والوعظ...) كي يلتزم بالفروض الدينية والخلقية الإسلامية. وبما أن مهمة الدولة في الإسلام ومبرر وجودها منذ أن قامت زمن النبي هما جمع شمل المسلمين تحت قيادة واحدة والقيام بنشر الدعوة بالجهاد... فإن شرعية الحاكم في الإسلام تقوى وتتعزيز بمقدار ما يوسع من دائرة حكمه جمعاً لشمل المسلمين وتوسيعاً لدار الإسلام والدفاع عنها.

إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة (ضداً على رفض الشيعة) والتباس درجة ما من الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد الإسلامية كلها أو بعض أقاليمها هما الموضوعان اللذان يتناولهما هذه السياسة. أما القول بوجود «نظرية» في الحكم الإسلامي، في كتابات التكلمين والفقهاء، فهو قول لا يبرر إلا عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعتي بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنة بشرح للمسألة السياسية: لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين... الخ. وإذا فالنظرية «الإسلامية» في الحكم - إذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير، هي نظرية هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر أو ذلك، في هذا البلد أو ذلك، لدى هذه الفرقة أو تلك. وإذا حدث أن أجمع علماء المسلمين على نظرية في الحكم ووافق عليها المسلمون جميعهم فحيثئذٍ ستصبح هذه النظرية نظرية إسلامية بالفعل، لأن إجماع الأمة مصدر للتشريع في الإسلام. ولكن هذا لم يحدث بعد.

قد يحتاج بعض القراء بـ «المالوري» وفي نظرنا أن أبا الحسن المالوري قد حل أكثر مما يحتمل. إن كتابه: الأحكام السلطانية والولايات الدينية يدل بعنوانه هذا على موضوعه. إن موضوعه هو «الأحكام السلطانية» أي ما نعر عنه نحن اليوم بـ «القانون الإداري» قانون الوظيفة العمومية من جهة و«الولايات الدينية» أي الوظائف التي لها مرجعية دينية، من جهة أخرى. في «الأحكام السلطانية» يتحدث المالوري عن الوزارة والإمارة على المحافظات والأقاليم وحل الجيش... الخ، أما في «الولايات الدينية» فيتحدث عن ولاية القضاء والمظالم وإمامة الصلاة والولاية حل الحج... الخ، وغير ذلك من الموضوعات التي ورد فيها نص شرعي. ويستند المالوري فيما يقرره من آراء على وصف ما هو موجود في عصره بالنسبة لـ «الأحكام السلطانية» وحل المتصوم وما جرى العمل به زمن الصحابة بالنسبة لـ «الولايات الدينية».

أجل لقد خصص المالوري الباب الأول من كتابه لـ «عقد الإمامة» ويشغل ٢٠ صفحة من ٣٢٢ صفحة التي هي حجم الكتاب في الطبعة التي بين أيدينا، غير أن ما ذكره في هذا الباب لا يعدو أن يكون تلخيصاً مركزاً لما كتبه الباقلاني والبخاري في موضوع إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان... رداً على «رفض» الشيعة. كل ما فعله المالوري إذن هو أنه انتزع آراء هذين التكلمين الأشعريين من إطارهما في «علم الكلام» فحررها من طابعها السجالي

«الكلامي» وصاغها صياغة تقريرية على طريقة الفقهاء. والواقع أن عنصر الجدة في عمل الماوردي يرجع إلى كونه انتزع «الكلام» في الإمامة من كتب المتكلمين، والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء ووصف النظام الإداري في عصره وصفاً تبريرياً، ثم جمع هذه الأقسام الثلاثة في كتاب واحد سماه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». ولم يذكر «الإمامة» في العنوان لأنه اعتبرها هو نفسه في مقدمة الكتاب شيئاً ينتمي إلى الماضي وبين أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره قد صدر أصلاً عن نظام الإمامة. يقول: «... فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتب الأمور العامة وصارت منها الولايات الخاصة، فلم يزلوا يحكمونها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما انتصر بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام»^(٥٣). وإذن فاستهلال الماوردي كتابه بكتاب في «عقد الإمامة» لم يكن من أجل الإمامة ذاتها بل فقط من أجل أن يأتي وترتيب أحكام الولايات في الكتاب «على نسق متناسب الأقسام» وبعبارة معاصرة: إنه إنما فعل ذلك لـ «ضرورة منهجية» لا غير.

بعد هذا التوضيح الذي كان لا بد منه لوضع الأمور في نصابها ننقل الآن إلى القاء نظرة سريعة على جملة الآراء التي ضمنتها الماوردي الباب الأول من كتابه، وهو كما قلنا بعنوان «عقد الإمامة» لتتابع التطورات التي لحقتها عند من جاء بعده من الفقهاء الكبار.

قلنا إن جميع ما ذكره الماوردي في هذا الباب من آراء وأحكام قد نقله عن أسلافه خاصة الباقلي^(٥٤) المتوفى سنة ٤٠٣هـ والبغدادي^(٥٥) المتوفى سنة ٤٢٩هـ (أما الماوردي نفسه فقد توفي سنة ٤٥٠هـ) وجرده من الطابع السجالي «الكلامي»، طابع الرد على المخالفين والشبهة الرافضة منهم خاصة، وصيغته في قالب فقهي مع تلخيص وتركيز، فجاء عرضه في صيغة تقرير فقهي مما أكسبه طابع «التشريع». والمسألة الأساسية في الموضوع من وجهة النظر الفقهية هي الشروط الواجب توافرها في الإمام، فهذه هي المسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل، أما المسائل الأخرى فتخص كلها تبرير ما حدث في الماضي، بما في ذلك القول بأن الإمامة تكون بـ «الاختيار». ذلك لأن هذا المبدأ قد فقد معناه مع مبدأ «انعقاد الإمامة بمهد من قبله». إن إقرار شرعية ولاية المهدي التي سبها معاوية استناداً إلى أن أبا بكر عهد إلى عمر بلقي كل أثر لمبدأ «الاختيار». والحق أن القول بـ «الاختيار» لم يكن في الأصل من أجل المستقبل ولا الماضي وإنما كان ضد القول بـ «التصريح» على علي بن أبي طالب وهو قول الشيعة. وإذن فالمسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل والتي تعطي لإبداء

(٥٣) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٣ - ٤.

(٥٤) محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، التمهيد في الرد على الشيعة للسلطة والرافضة والمولوح والمتمركة (القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٤٧)، ص ١٦٤ - ٢٢٩.

(٥٥) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين (طبعة استنبول، ١٩٧٨)، ص ٢٧٠ - ٢٩٤. انظر أيضاً: يوسف أيش، تصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند أهل السنة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

الرأي في قضية الإمامة طابعاً فقهيّاً تشريعياً هي الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام وقد حصرها الماوردي في سبعة: (١) العدالة على شروطها الجامعة، والمقصود أن لا يعرف عنه ما يطمع في سلوكه السيئ والأخلاقي؛ (٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في التناول والأحكام؛ (٣) سلامة الخواص؛ (٤) سلامة الأعضاء؛ (٥) الرأي القضي إلى سياسة الرشيدة؛ (٦) الشجاعة والمتجدة؛ (٧) النسب وهو أن يكون من قرشي. وواضح أن أهم هذه الشروط هي العدالة والعلم والنسب للقرشي. أما سلامة الخواص والأعضاء والرأي والشجاعة فهي صفات تتوفر ويمكن أن تتوفر في كل إنسان يطمح إلى الحكم. لتتفرع إذن إلى الكيفية التي ستتطور بها الشروط الثلاثة الأولى.

إذا نحن تتبعنا تطور هذه الشروط لدى التكلمين والفقهاء فإتينا سنجد أنفسنا أمام سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً. لنبدأ بمحاصر الماوردي الفقيه الحنبلّي أبي يعلى المقيّد المتوفى سنة ٤٥٨هـ. لقد أورد الشروط المذكورة ثم عقب عليها بقوله: «وقد روي عن الإمام أحمد [بن حنبل] رحمه الله أنما تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال... ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحمل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برأ كان أم فاجراً، فهو أمير المؤمنين... وقال... فإن كان أمراً يعرف بشرب المسكر والظلول بفرو معه، كما ذلك لنفسه...». ويقرر الغزالي الشيء نفسه فهو يؤكد أن المقصود بـ «الاختيار» ليس «اعتبار كافة الخلق» بل «إما الفرض قيام شوكة الإمام بالانحياز والاتباع»^(٥٦). ثم يؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: والقول الوجيز إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين نشوقاً إلى مزايا المصالح، ولو قطعنا بطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن يأمه صاحب الشوكة فهو الإمام^(٥٧). ويقرر ابن تيمية المعنى نفسه إذ يقول: والإمام عندهم [= أهل السنة] ثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يفصل بطاعتهم له مقصود الإمامة... فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك^(٥٨).

ذلك بخصوص العدالة والعلم و«الاختيار». أما النسب القرشي فإن العربي، الفقيه لذلكي المكشدد يسقطه تماماً مستنداً إلى قوله تعالى «يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض»، فقد جعل الله داود خليفة، وهو غير قرشي، فلماذا اشتراط القرشية إذن؟ بل إن ابن العربي يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤيد رأي من يرى من الفرق أنه «لو استوى قريشي ونبطي في شروط

(٥٦) محمد بن الحسين أبو يعلى المقيّد، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠.
(٥٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية (الكويت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ص ١٧٧.
(٥٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، حيله علوم الدين (القاهرة: [د.ن.])، ١٣٥٢هـ، ج ٢، ص ١٧٢.
(٥٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٤ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ١، ص ١٤١.

الإمامة لرجح البطلان لقربه من عدم الجور والظلم»^(٦٠). ويأتي ابن خلدون ليقرر أن المحكمة في اشتراط النسب القرشي في الخليفة واجبة إلى «اعتبار العصية التي تكون بها المحلبة والمطلبة» فالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقریش فكان اشتراط الشروع بالنسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة أي الكفالية. أما بعد أن ضحقت قریش ولم تعد لها تلك العصية والشوكة فإنه من الواجب اعتبار «المة» كمتصلة حل التصود من القرشية وهي وجود العصية، فاشتراطنا في القامع بأسود المسلمين أن يكون من قوم أولي عصية قوية غالبة على من معها فنعصرها ليستجروا من سوادهم»^(٦١).

لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية: العدالة والعلم والنسب القرشي. ويأتي ابن جماعة، قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك، وقد أدركه ابن خلدون في الغالب ليقرر بصراحة وقوة ما يلي: «قال: وإن علا الوقت عن أمام فتصدى لها من حوлис من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنونه بغیر یمه لو استخلاف انتقلت یمه ولزمت طاعة لیتظم شغل المسلمين ولیمسح کلهم، ولا یفدح لی ذلك کونه جامعاً لو غاصاً، فی الأسح. وإذا انتقلت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فظهر الأول بشوكته وجنونه انزل الأول وصار الثاني إماماً لما قلناه من مصلحة المسلمين وجميع كلهم»^(٦٢). وواضح أن ابن جماعة «يشرح» لحكم المماليك فيضفي عليه الشرعية، وهل كان بإمكانه أن يفعل غير ذلك.

لنذكر أخيراً أن فقهاء المالكية قد اقتصروا في النهاية «الكلام» في الإمامة في كلمة واحدة هي: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وقد عبر «العامة» في المغرب بلهجتهم وبصيغة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ الفقهي فقالوا: «الله يعصر من أضبح».

وبعد، فهل نحتاج إلى القول كخلاصة لهذا الفصل إن ما بقي «ثابتاً» في الفكر السياسي الذي هو الأيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت مجالات المتكلمين وتكريفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وهل تقرر الأيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟ وإذا لم يعرف الفكر الإسلامي، في البلدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد على الأولى تكريماً للأمر الواقع فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر. إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع».

(٦٠) انظر في ذلك: أبو عبد الله بن الأزرق، بساتين السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سفي الشار، ٢ ج، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بشاد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ص ٧٥، وانظر أيضاً هامش المحقق رقم ٢٥١، نفس الصفحة.

(٦١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٢ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٦٦.

(٦٢) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، نص بتحقيق محمد كركر، مجلة اسلاميكا، السنة ٦، المجلد ٤ (١٩٣٢)، ص ٢٥٧.

خاتمة / فاتحة

من أجل استئناف النظر :

خلاصات وآفاق

لما بعد . . .

لما بعد أن انتهى بنا التحليل في هذا الكتاب إلى العبارة التي أنينا بها الفصل السابق والتي قلنا فيها : «إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد المنولوجيا (السياسية) ورفض الأمر الواقع» المفروض، فإن الكتاب سيكون متناقضاً مع نفسه، مع النتيجة / الخلاصة التي توصل إليها، إذا هو قدّم للقارئ «خاتمة» من النوع المعتاد الذي يؤذن بانتهاء الكلام في الموضوع.

لا، إن الكلام في العقل السياسي العربي لم يبدأ بعد، وما هذا الكتاب إلا محاولة أولى لتشيين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام ما زالت كلها ممكنة تنتظر من يضك العقال عنها والحصار. من أجل هذا منعمد هنا إلى نوع من استئناف النظر فيها سبق أن تعرضنا له في الصفحات السابقة. واستئناف النظر هو نظر من الدرجة الثانية يراد منه الارتفاع بالنقاش إلى مستوى أعلى.

كان النظر منصرفاً، في مدخل هذا الكتاب، إلى مسائل المنهج والرؤية. لقد عرضنا لجملة من المفاهيم والتصورات التي نعتقد أن توظيفها نوعاً من التوظيف قد يساعدنا على رؤية موضوعنا من قرب ومن موقع أفضل. إن مفاهيم «اللاشعور السياسي» و«الخيال الاجتماعي» و«المجال السياسي» مثلها مثل التصورات والتحليلات التي عرضنا لها بشأن وحدة بنية الهرم الاجتماعي في المجتمعات الحاكمة على الرأسمالية، وحول دور كل من القرابة والدين فيها، وحول ما يتطوي عليه مفهوم «الراعي والرعية» من «مباشرة» في الياسة - أي الحكم بدون توسط - مثل التصورات التي شرحناها والتي تتناول العلاقة التي تربط الصراعات الاجتماعية التي تمثل التناقض الأساسي في المجتمع بالصراعات الأيديولوجية التي لا تعكس دائماً ذلك التناقض، بل قد تعكس فقط ما يجري في أحد أطرافه من احتكاكات

ومناقشات... إن هذه المفاهيم والتصورات التي مكتتاه على الأقل، من التحرر من كثير من العوائق المعرفية والأيديولوجية التي تقيد نظر العقل السياسي العربي المعاصر ونمحه من التمرد على نفسه واكتشاف الطريق إلى تاريخه: إلى إمالة اللثام عن كيفية تكونه وتتبع مسار تكوينه. إن كتابة تاريخ العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يتطلب عملاً كتب تاريخه أولاً، ثم على الأقل عقلاً يعني أن من الضروري البدء بنقد السلاح قبل الشروع في استخدام سلاح النقد.

وكان النظر، في القسم الأول من هذا الكتاب، منهكاً - بعد أن استعاد استغلاله وإملاك زمام أمره من خلال نقد السلاح في المدخل - أقول كان منهكاً في العمل على إعادة بناء المراحل الأولى من تاريخ تكوين العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية: مرحلة الدعوة، مرحلة الردة، مرحلة الفتنة. لقد ركزنا، كما يتبين القارئ من الأسماء التي أطلقناها على هذه المراحل، ركزنا على مجال «السياسي» فيها: مجال الصراعات الداخلية التي يستقطبها الصراع من أجل السلطة ونماعاتها المادية والمعنوية. وهكذا ركزنا اهتمامنا على الجانب السياسي في الدعوة المحمدية، أي على الكيفية التي تطورت بها الأمور فيها في اتجاه تأسيس الدولة. ثم انتقلنا إلى المرحلة الثانية فخطونا إليها، ليس بوصفها مرحلة الفتوحات وحسب بل بوصفها كذلك، وبالدرجة الأولى، مرحلة القضاء على الردة وإعادة تأسيس الدولة، مركزين هنا أيضاً على مجال «السياسي»، مجال الأزمات والصراعات الداخلية (العربية / المصرية)، فالعقل السياسي يتكون في «السياسة الداخلية» وقليلاً ما تفعل فيه السياسة الخارجية. ونأتي المرحلة الثالثة، مرحلة «الفتنة»، المرحلة التي طرحت فيها مشكلة الحكم بكامل أبعادها، وذلك في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان. ولم نحل هذه المشكلة إلا بعد انتصار أحد الفريقين المتنازعين، بعد حرب أهلية طاحنة. لقد دشّن الفريق المنتصر مرحلة جديدة لم يعد فيها العقل السياسي العربي يتكون من خلال «الحديث السياسي» وحده، كما كان الشأن في المراحل السابقة، بل لقد غلب عهد اتخذ فيه الحاكم شعاراً: «لا أضع سيفي حيث يكفي سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفي لسفي...» وإلى لا أصول بين الناس وبين أنفسهم ما لم يمولوا بيتاً وبين ملطائنا (مماوية). إنه عهد «الكلام» في السياسة، لفائدة الدولة أو ضدها، العهد الذي بدأ فيه العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يمر عن نفسه من خلال تجليات أيديولوجية بدأت بالتمالي بالسياسة وتيسر التعمالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس «المدينة الكونية» (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين «العالي» في السياسة والتعمالي الديني.

من المدحرة إلى الدولة، دولة النبوة والخلافة، ومن هذه إلى «الملك العضوض» والدولة السلطانية: مسار واحد، هو مسار تاريخ ظهور وتشكل العقل السياسي العربي. وإذا جاز لنا أن نستعير هنا مصطلح هيجل الذي جعل مراحل قينومينولوجيا الروح (= تاريخ ظهور العقل) ثلاثاً: مرحلة الوعي الذاتي ومرحلة الوعي الموضوعي ومرحلة الوعي المطلق، أمكن القول إن العقل السياسي العربي قد بدأ، بدوره، بمرحلة الوعي الذاتي خلال الدعوة

للمحمدية (التي بدأ فيها الوعي بالآنا الإسلامي) ثم انتقل إلى مرحلة الوعي الموضوعي (قيام المجتمع السياسي الإسلامي ودخوله في صراعات خلال الردة والفتنة) ليدخل بعد ذلك إلى مرحلة الوعي المطلق (التي أصبحت فيه السياسة تحاول تأسيس نفسها على الدين والفلسفة وذلك من خلال مدخل ثلاثة: ميثولوجيا الإمامة وابتولوجيا الجبر الأموية ثم الابتولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة). وهكذا فمن «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، بداية الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى «لبي قد وليت عليكم ولست بخيركم» فإن رأتهم على حق فاعينوني وإن رأتهم على باطل فسدقوني» - أبو بكر (بداية الوعي الموضوعي)، إلى «أيا الناس: إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم بتوفيقه... وحارسه على ماله يعمل فيه بمشيئته وإرادته» - أبو جعفر المنصور (الوعي المطلق): مسار واحد لتطور يسار طيعياً إذا نحن نظرنا إليه من خلال المعطيات الاجتماعية والأحداث التي صنعتها. أما بعد ذلك فقد بقي هذا المسار يكرر نفسه في الوطن العربي، مع اختلافات جزئية لا تغير من اتجاهه ولا من طبيعة حركته، لأن المحددات التي صنعتها والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي: القبيلة، الغنمة، العقيدة.

وغني عن البيان القول إننا نتحدث هنا عن المسار العام الذي بقي سائداً، والذي طبع التاريخ العربي بطابعه. أما المحاولات المعارضة والمضادة، سواء منها العطية كثورة الزنج وحركة القرامطة أو بعض الحركات التي كانت من وراء «ثورات العامة»، سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس، أو النظرية الفلسفية والفقهية، التي أعلنت بصورة أو بأخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يحسمه المسار العام ذلك - أما مثل هذه المحاولات العملية منها والنظرية فقد سكتنا عنها لأنها بقيت مضمومة ممزولة أو هامشية وبالتالي لم يكن لها أي حضور حقيقي في عملية تكوين العقل السياسي العربي، العقل الذي ساد الممارسة السياسية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية. إنه لو كان موضوعنا هو التأريخ للأفكار السياسية والحركات الاجتماعية لكان علينا أن نخصص لها مكاناً يتناسب مع حجمها وأهميتها، أما وإن موضوعنا يختلف، إذ العقل السياسي شيء وتاريخ الأفكار والحركات السياسية شيء آخر، فإن السكوت عنها مبرر بقدر ما هو مبرر السكوت عن الزهورات اليتيمة في حدائق الشوك أو عن الشوكات القليلة النابتة في حدائق الورود. وإن فلان معنى لأن يمتعض علينا بكون الفيلسوف الفلاني قد قال كذا أو بكون الفقيه الفلاني قد أتى بكذا أو بكون المصلح أو الثائر العلالي قد ارتأى كذا وكذا ما دامت آراء هؤلاء قد مرث دون أن يكون لها صدى في الواقع ولا تأثير في مجرى المسار العام، وأيضاً ما دام الارتباط بها اليوم لا يقدم البديل المستقبلي المطلوب. إن المسألة بالنسبة إلينا تنحصر في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية معجزة، ونحن معجزون للديمقراطية. والتعجيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز «الوجوه المشرقة» والتزويه بها والعمل على تلميمها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الابتولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية). وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى. إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته. وبما أن عملاً هنا يتدرج ضمن مشروعنا العام «نقد العقل العربي» فإن تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته في هذا

حقيق نبوي مشهور، بل إنه المضمون للوروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم، كما رأينا، على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر (راجع المدخل، الفقرة ٨)، وهذا يتناقض تماماً مع التصور الاسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للمماثلة، وإنما قطيعة تامة (وليس كمثلته شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن الله في الاسلام هو «رب العالمين»، رب البشر جميعاً، وليس «راعياً» لشعب مختار.

وبما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حق الله تعالى في الاسلام فهو ليس من أسماء الحسنى، التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة «راع» ولا كلمة «رعية» في القرآن قط. أما الحديث المشهور والذي نصه: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه. ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(١). أما هذا الحديث فهو «يقطع» تماماً مع مفهوم «الراعي» و«الرعية» في الفكر الشرقي القديم، الفراعوني والبابلي والعبراني ثم الفارسي، ويحطي مضموناً جديداً للرعاية، وهي حفظ الأمانة والقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيفته. وهبارة «كلكم راع...» ذات دلالة خاصة: إنها تعني أن يكون هناك راع واحد، بل «كلكم راع» كل في ميدانه، وليس له الإمام الذي على الناس أي امتياز، كما أنه لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد، هو المسؤولية: كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه.

تلك هي المعالم الرئيسية للنموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية من «الحاكم» في الإسلام، اسلام عهد النبوة. انه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعنى أنه يقبل إضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة («ولهم شورى بينهم»، و«شاورهم في الأمر»، و«أنتم أئمة يدعون دنياكم»، و«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته») إن اعتبار هذه المعالم كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد. وهذا ما حصل فعلاً في سقفة بني ساعدة. لقد توفي النبي ولم يمين من يخلفه، وكان الدين قد أكمل «اليوم أكملت لكم دينكم...» (المائدة ٣/٥)، أما الدنيا فمتواصلة ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: «أنتم أئمة بشؤون دنياكم» فما ليس فيه نص. وما أن سمع الصحابة بخبر وفاته حتى ياندروا إلى الاجتماع في سقفة بني ساعدة «ولهم شورى بينهم» فتداولوا في «الأمر» (= الحكم) أحراراً من كل قيد. وقد حصلت مشادبت كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر. ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية التي لم تبايع فعمل بعيداً «وشاورهم في الأمر» بل عمل بكامل مضمون الآية التي ورد فيها هذا

(١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب، [د.ت.])، ج ٩، ص ١١١، من

ابن عمر.

المبدأ : «فيا رحمة من الله إني كنت غلاماً غليظ القلب لا أضيق الناس من حولك فاحضنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر»، وذلك ما فعل مع سعد بن عباد أولاً ثم مع علي بن أبي طالب وجماعته ثانياً (راجع الفصل الرابع ، الفقرتان ٢ و ٣) . ليس هذا وحبيب بل إن أبا بكر قد عبر عن مضمون المثلث الرابع «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» تعبيراً سياسياً دستورياً واضحاً فقال في خطبته التي ألقاها بعد مبايعة الناس له : «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أبيسوني على حق فأبسوني وإن رأيتموني على باطل فسدوني . أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم . ألا إن لقواكم عندي الضعيف حتى أخذ الحق له وأنصفكم عندي القوي حتى أخذ الحق منه . ولما أحس أبو بكر بدنو أجله استشار الناس (جعل الأمر شورى بينهم ، وشاورهم فيه) فكان الاتفاق على عمر بن الخطاب، ولو جرى انتخاب عام على الطريقة الحديثة لما نال أغلبية الأصوات غيره . وعندما طعن وعمر بأن أيامه معدودة استشاره وفكر وقدر، ثم أسند الأمر إلى ستة، عرفوا بـ «أهل الشورى»، لاختاروا واحداً من بينهم . لقد طبقت «الشورى» زمن أبي بكر وعمر بالكيفية التي كانت تتناسب مع ذلك العصر ولكن دائماً في إطار مضمون الضوابط الأربعة المسالفة التي قررهما عهد النبوة، الضوابط التي تسد الباب مبدأ أمام «الاستبداد بالأمر» .

ومع ذلك كله فقد بقي «النموذج» الذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والذي طبق في عهد أبي بكر وعمر، بقي نموذجاً مفتوحاً، إذ لم يكن هناك نص شرعي، من القرآن أو من السنة، يشرع لمسألة الحكم كما هو الشأن في العبادات وبعض المعاملات للتصريح عليها . لقد بقي المبدأ الغالب في مسألة الحكم هو مضمون الحديث الذي اتخذنا منه ضابطاً ثالثاً، حديث «اتمم امرئ بشؤون دنياه» ولعلك خضعت هذه المسألة في الإسلام لـ «دراسة» الناس التي لم تتوافق دائماً مع الضوابط الأخرى ولذلك كانت موضوع اختلاف وخلاف . وإذا كان الاختلاف زمن أبي بكر وعمر قد فصل فيه بصورة سلمية إيجابية، فإن الخلاف الذي نشب على عهد عثمان، وفي السنين الأخيرة منه خاصة، قد تفاقم حتى تطور إلى صدام وقتال بما كشف عن ثغرات واسعة كان عدم الميادرة إلى سدها هو السبب الحقيقي فيها حدث من فتنة انتهت بانقلاب الخلافة إلى «ملك حضوي» .

لقد تناولنا بالتحليل ظروف «الفتنة» وعواملها من خلال المحددات الثلاثة، «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»، وقلنا إن حصول «التوافق الضروري» بين الأزمة في واحد من هذه المحددات والأزمة أو ما يشبه الأزمة في المحددين الآخرين هو الذي كان وراء ذلك الانقلاب التاريخي الذي عُبر عنه بـ «انقلاب الخلافة إلى الملك» . ووافصح أن حصول هذا «التوافق» لم يكن حتمية تاريخية، بل إنه إنما جاء نتيجة أسباب أهمها عدم وجود «قانون» ينظم الحكم . لقد كانت مسألة الحكم مسألة اجتهادية، وكل مسألة اجتهادية فإن الاجتهاد فيها يختلف باختلاف الظروف والمصالح، فكان ما عرضنا له من أحداث «الفتنة» التي دامت نحو ست سنين وانتهت بقتل عثمان . وإذا نحن أردنا الآن أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة» وجب القول إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم

الذي قام بعد وفاة النبي. وتجل لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في القضايا الثلاث الرئيسية التالية:

١ - عدم إقرار طريقة واحدة مقبولة لتحديد الحقيقة. لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه «قلته» كما قال عمر بن الخطاب. لقد تراسى إلى سمعه، وهو خليفة، أن شخصاً قال: «لو قد مات أمير المؤمنين يايمت فلانة» فتأثر عمر لذلك ثم خطب في الناس وقال: «إنه يلقي أن قاتلاً منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين يايمت فلانة، فلا يفرن امرأاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت قلته، فقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرها، وليس منكم من تطلع إليه إلا عنق مثل أبي بكر»^(١) مشيراً بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قد تمت بدون تسليم سابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في السقيفة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها حصلت في السقيفة حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وتوعد المجحج. ويضيف عمر بن الخطاب: «فارتفعت الأصوات وكثر اللغط فلما انفتحت الاختلاف قلت لأبي بكر أبسط يدك أباطك أبسط يده فبايعة وبايعة المهاجرون وبايعة الأنصار... وإنا والله ما وجدنا امرأاً هو أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقتنا القوم ولم تكن بيعة أن يمدحوا بعدنا بعة، فلما تتابعهم هل ما نرضى أو نخالفهم فيكون لنا»^(٢). وإذا نحن أردنا أن نلخص المسألة بلغة عصرنا قلنا إن عملية اختيار أبي بكر خليفة للرسول قد تمت بطريقة ارنجالية، ولكن النتيجة كانت في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون الأمر عليه لو لم يكن فيه ارنجالي إذا كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل أهلية الأصوات... لقد تلاقى أبو بكر تكراراً مثل تلك «القلته» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاهما عمر بتعيين ستة يرشحون واحداً من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار عليّ أبيهم والثوريين فإن ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتنة في أواخر عهده ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم تكن هناك ثغرتان أخريان في نظام الحكم القائم منعرض لهما في الفقرتين التاليتين:

٢ - عدم تحديد مدة ولاية الأمير. والأمير في الإصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من المقبول قط تحديد مدة ولاية أمير الجيش، إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا عزل أو قتل وحيداً بعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أميره» ويمود إلى مكانه كبقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص شرعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج «الأمير» الذي كان حاضراً في خيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش. وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا عندما بايع

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٥.
(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

الصحابة أيا بكر خليفة للنبي (ص) لم يكونوا يقصدون أنه سيخلفه في النبوة، فهذا ما لم يكن ليخطر ببال أحد، فمحمد خاتم النبيين والمرسلين، وإنما يليه ليخلفه في تسير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها: قتال المرتدين. وإذن فقد بايعوه قائداً عاماً لجيوش المسلمين ولذلك لم يكن من المعقول أن يخطر ببالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه، وبايع الناس عمر بن الخطاب خليفة له وصار الناس يدعون: «يا خليفة خليفة رسول الله» استقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى نادى بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين»، استحسنتها لأنها تعبر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها ولم يكن من المعقول قط لتحديد مدة ولايته والمسلمون خاضعون في حروب الفتوحات الكبرى. وطعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعين عثمان بنفس الصفة («خليفة» = أميراً للمؤمنين = أميراً على جيوش المسلمين).

والجديد الذي حصل على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت «حتى ملأ الناس» وكان رجلاً متناً يروج في السبعين من عمره. وهناك من يفترض أن الذين فضلوه على علي بن أبي طالب الشاب - حين الثوري - إنما فعلوا ذلك لأنهم كانوا ينزفون انتهاء أجله قريباً... ولكن الذي حصل هو العكس: لقد طال أجله وتفاقمت المشاكل واستفحل الخلاف وحصل «التوافق الضروري» ليس فقط بين الأزمات في «القبيلة» و«الغنمة» و«العقيدة»، بل لقد تزامن ذلك أيضاً مع قيام أزمة دستورية، والخليفة طامن في السن محيط به حاجة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويستنون التصرف. ولم تجب النصيحة في إصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يجعلونه على التراجع عن وعوده والتزاماته بالإصلاح... وإذن لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر من بعده؟ من هنا كان تردد الصحابة... إلى أن حاصره الثوار وطلبوا منه الاعتزال، فأبى وامتنع: بأي «قانون» يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحل إلا بالدم، وعندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة. وبقي الحكم بعد عثمان يعاني من هذه الثغرة إذ لم يحدث قط أن انتقل الحكم من «صاحب الزمان» إلى من يخلفه من ولاء عهد أو غيرهم إلا عند الموت. وعندما يتأخر الموت الطبيعي يكون الحل هو الموت المدبر، إما بالسم أو بطريقة أخرى.

٣ - عدم تحديد اختصاصات «الخليفة» لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان. والسبب هو أن النموذج الذي كان يبين على العقل السياسي العربي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات، تقصد بذلك «أمير الجيش». إن اختصاصات أمير الجيش في الحرب لا تحد، إن مهمته هي إدارة الحرب وكسب النصر، وعليه أن يستعين بقواد مساعدين ويستشيرهم هم وغيرهم ممن لهم الخبرة بالليدان وشؤون الحرب عامة، وإذن فتحديد اختصاصاته أمر غير وارد، لم يكن من «الفكر فيه». ولم تطرح المشكلة زمن أبي بكر

ولا زمن عصر لأن عصرهما كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما تحرك مفعول كل من «القبيلة» و«الغنيمة» وحدث تخطلخل في «الحقيقة»، في أواخر عهد عثمان، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها. لقد طرحت بعثة من خلال لائحة المآخذ التي أعطتها الثوار على عثمان، وهي مأخذ يمكن تلخيصها كلها في أمر واحد وهو أن عثمان تجاوز اختصاصاته: عين ألقويه وتصرف في خمس الضلثم... الخ وعندما قامت الثورة ضده خطب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا يا تقطون من حكم؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبل ومن لم تكونوا تحفظون عليه [- يعني عمر بن الخطاب] فضل فضل من مال، فإني لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً؟». وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعزل عنا هذا لك الفلسفي واستعمل علينا من لا ينهم على دماءنا وأموالنا ولورد علينا مطلقاً، قال عثمان: ما أكوني إذن في شيء إن كنت استعمل من هوهم واحزل من كرههم، الأمر إذن أمرهم»^(٤).

وهكذا كشفت الثغرة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وإن من اختصاصاته وحده اختيار الولاة والعمال، وبالتالي في «الأمر» (أي الحكم والسلطة والحلقة) يفقد معناه ومضمونه إذا جرد من هذه الاختصاصات... أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فقد كان كما يلي: «قلوا: والله لفضلنا لو عزلنا لو لفظن، فانظر لفضلك لودع». فلما أبى أن يفعل ما طلبوا وأمر على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأطع سرباً إلا سرباً لله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلمت جماعة جدران قصره بقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدولة المحمدية، نظام في الحكم اعتمد في البداية، وحظ وفاء النبي نموذج «الأمير» على المثال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتعرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاثة التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فظهرت فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية «الأمر» بقوة السلاح وفرض نفسه «خليفة». وبما أنه كان يفتقد إلى الشرعية، التي كانت إلى ذلك الحين تستند على «الشورى» ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء «رضى الله»، فقال إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليه الحكم (راجع الفصل «النامع» الفقرة ٢). إن افتقاد الشرعية البشرية الديمقراطية قد جعله يدعي «الشرعية الإلهية» في مسألة تركها للشرع الإلهي للناس، لا اختيارهم ورضاهم. وسيلقي المباسيون ليتقلوا - كما رأينا - هذه «الشرعية الإلهية» المزعومة من ميدان «القضاء والقدر» إلى ميدان

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٥ - ٦٤٥.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٤.

والإرادة الإلهية، فأصبح الخليفة العباسي يحكم، لا بسبب «سابق علم الله»، بل بمشيئته ولذا «الله» (= الله)، وبالتالي صارت إرادة الخليفة من إرادة الله. وهذا قد فتح الباب واسعاً، كما رأينا، لتكريس مقولات وأطروحات الأيديولوجيا السلطانية الاستبدادية الموروثة من حضارات الشرق القديم، الفرعونية والبابلية والفارسية، فأصبحت تلك المقولات والأطروحات تمثل الجانب «العقلي» في الفكر السياسي في الإسلام بينما ظل الجانب «النقلي» (فقه السياسة) ينقل من الواقع، الماضي منه والحاضر، ما به يبرر الأمر الواقع الذي يفرضه الحاكم بالشوكة والغلبة. وقد انتهى الأمر كما رأينا إلى صياغة «مبدأ كلي» يلغي المسألة السياسية تماماً: مبدأ «من استندت وطأته وجبت طاعته».

من هنا يتجلى واضحاً أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأسيس الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية («ولمريم شوري يقيم») «وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، وإعادة تأسيس هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار المبادئ الدستورية التي تجعل حداً لمثل تلك الفراغ السياسي الدستوري الذي برز واضحاً في أواخر عهد عثمان والذي جسسته الثغرات الثلاث التي تحدثنا عنها (= عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته). ونحن عندما نلح على هذه القضايا التي أصبحت من بدعييات الفقه الدستوري المعاصر فلأننا نرى بعض الكتاب ممن يكتبون في «الفكر السياسي الإسلامي» ما زالت نظرتهم إلى الأمور واقعة تحت تأثير نظريات الماوردي وغيره من الفقهاء الذين نظروا لنظام الحكم المعاصر لهم والذين كانوا مشغولين في نفس الوقت بالرد على الشيعة الرافضة. إن آراء الماوردي وغيره من المتكلمين والفقهاء ليست ملزمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أُلحقتها ظروف سياسية معينة. إنها آراء أدلى بها فقهاء مسلمون ضمن سياق تطور الحضارة الإسلامية، هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أنها لا تمثل، وحدها، رأي الإسلام (وقد تتعارض مع الخلفية الإسلامية وقد لا تتعارض). إنها لا تمثل «رأي الإسلام» لنجب بسيط هو أنه ليس هناك نص شرعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، بل المسألة مسألة اجتهادية يجب أن تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه.

وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة، التي هي إرث للإنسانية كلها. إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحرة، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية للحكومات مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والنظام الجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك ثلاثة مبادئ لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على صيغتها. إن عدم حماسة بعض الحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام، إن عدم حماسها للديمقراطية الحديثة، موقف لا مبرر له. إن تبرير ذلك بالزعم بأن

الخليفة في الإسلام يمكن أن يعين بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين... الخ، ويكون مدة ولايته لا تحدد بدعوى أن مبايعة تقتضي تهرؤ الأمر له، ويكون اختصاصاته لا يحددها إلا كتاب الله وسنة رسوله، فإن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تنقل آراء فقهاء السياسة كالأوردي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بمثل هذه الآراء استجابة لحاجات أمليتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة ودعاواها وإما تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة.

إعادة تأصيل الأصول في الفقه السياسي الإسلامي ضرورة ملحة، ولكن هل يكفي ذلك وحده لتجديد العقل السياسي العربي؟

لا نعتقد. إن إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلاً لغرس الحدائق السياسية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وينوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم أساساً بمحددات، اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبالنسبة للعقل السياسي العربي فإن تجديد هذه المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنime، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، لتجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق التثني التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا ضرورة المزج بين نقد الحاضر ونقد الماضي. إن نقد الحاضر، بما يجعله معه من بقايا الماضي، هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي. وبما أن الماضي والحاضر عندنا لا يفصلان، إن حل صعيد وعينا أو حل صعيد واقعنا، فيجب إذن أن يتجه النقد إليهما معاً، إلى ما يؤسس، شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي لهما: إلى «القبيلة» و«الغنime» و«العقيدة».

«القبيلة» و«الغنime» و«العقيدة» محدثات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر. أجل لقد دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من مائة عام، أي منذ أن بدأنا نحتك بالحضارة المعاصرة، فظهرت التأثيرات الأيديولوجية النهضة والمعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية وقامت أحزاب ونقابات وجمعيات كما ظهرت بنات تنتمي إلى الاقتصاد الحديث فتمرضت المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنime، العقيدة) إلى نوع من القمع والإبعاد وأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا. لقد كان الطموح النهضوي العربي يرمي أساساً إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم وإقرار محدثات جديدة معاصرة. غير أن المجتمع العربي لم يتمكن من تحقيق عملية التجاوز هذه، بصورة كافية وثامة، لأسباب وعوامل كثيرة، خارجية كالغزو الاستعماري ولعنتاداته، وداخلية كانهراطنا من فوق فسط في الحداثة المعاصرة... فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطنيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنا نعتقد أننا نخلصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت العشائرية والطائفية والنيطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت»

ليجعل حاضرنا مثلياً لماضينا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكما كانت حلقة استثنائية في سلسلة تطوُّرنا، فأصبحت «القبيلة» محركاً لللياسة وأصبح «الربيع» جوهر الاقتصاد عتقنا وأصبحت «العقيدة» إما ربيعة تبريرية وإما «خارجية» (نسبة إلى الخوارج).

وإنّ قلّ المطلوب، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي اليوم، مهام تجديد العقل السياسي العربي، المطلوب هو:

أ- تحويل «القبيلة» في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... الخ. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم قاصلاً وواصلًا، في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم وإمثال المحكوم. حقا إن مثل هذا التحول إنّما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة.

ب- تحويل «الفنمية» إلى اقتصاد «ضرية»، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد انتاجي. إن الاقتصاد العربي بطغي فيه الربيع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية... الخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها، إلا في إطار تكامل اقتصادي اقليمي جهوي وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الاقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.

ج- تحويل «العقيدة» إلى مجرد رأي: غبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المخيرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماحة المخلفة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية، إن تحويل «العقيدة» إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغماتي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب إنّ يتخذ الموضع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل والمجرد، والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية يبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أسانٍ وأحلام... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تمشين بداية. وإنّ فالوضع يبقى مفتوحاً لأمد طويل... وكل شائقة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ ك «فاتحة» لقول جديد...

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن أبي الحديد. شرح موج البلاغة.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨. ج ١٣.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧. ج ٢. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥)
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. مهاج السنة النبوية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ج ٤ في ٢.
- ابن حبيب، أبو جعفر محمد. كتاب الفحير. بيروت: منشورات دار الأخلاق الجديدة، [د.ت.].
- ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي. التذكرة الحمدونية. تحقيق إحسان عباس. بيروت: معهد الاغناء العربي، ١٩٨٣. ج ٢.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨. ج ٤.
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. ج ٦.
- ابن رجب، الحافظ أبو الفرج. الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت: دار الحديث، ١٩٨٢.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠. ج ٨.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال. شرح عبد الأمير مهنا. بيروت: دار الحديث، ١٩٨٨.

ابن طباطبائي، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي. الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. القاهرة: [د.د.]، ١٩٢٧؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد المفيد. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣. ٨ ج في ٣.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تهذيب تاريخ دمشق الكبير. هُلبه ورثه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩. ٧ ج.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء. تحقيق محمد طه الزيني. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣.

٣ ج في ١. طبعة أخرى عن: القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

— هيون الأخبار. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للمكتبات، ١٩٦٣. ٨ ج في ٢.

ابن كثير، أبو الفداء الحافظ. البداية والنهاية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ١٤ ج في ٧.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب. كتاب الأصنام. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. المثبة والأمل.

ابن المقفع، عبد الله أبو عمرو روزبه. المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. الفهرست. تحقيق غوثالاف فلوغل. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤. (روائع التراث العربي؛ ١)

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا (وآخرون). القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥. (سلسلة تراث الإسلام؛ ١)

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج.

الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. أخبار مكة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٢ ج في ١.

الاسفراييني، أبو المظفر ظاهر بن محمد. التبصير في الدين. القاهرة: [د.ن.]. ١٩٤٠.

الأشعري. مقالات الإسلاميين.

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

- الأصبهاني، مقاتل الطالبيين.
- الأصبهاني، الراغب. محاضرات الأدياء ومحاورات الشعراء. بيروت: [د.ن.، د.ت.].
- الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. الأغاني.
- الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي. تحرير غسان سلامة [وآخرون]: بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ٢ ج.
- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١. ٣ ج.
- ، فجر الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.
- الأنصاري، عبد الرحمن الطيب. قرية القفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية. الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢.
- أيش، يوسف. نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند أهل السنة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.
- الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. القاهرة: [د.ن.]. ١٩٤٧.
- البخاري، صحيح البخاري. بيروت: عالم الكتب، [د.ت.]. ٩ ج في ٢.
- بندي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين. طبعة استانبول، ١٩٢٨.
- ، الفرق بين الفرق. بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. أنساب الأشراف. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩.
- ، فروع البلدان. القاهرة: [د.ن.]. ١٣١٨ هـ.
- الجابري، محمد هبدي. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
- ، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المبرقة في الثقافة العربية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)
- ، تكوين العقل العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)
- ، فكر ابن خلدون، المصيبة والدولة: معالم نظرية محلدونية في التاريخ الإسلامي. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. الاختلاء. تحقيق طه الجابري. القاهرة: [د.ن.]. ١٩٦٣.
- ، البيان والبيان.

- العنانية. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.
- كتاب التاج في أخلاق الملوك. تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠.
- كتاب الحيوان.
- ابلهثياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٢٨.
- حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط ٦. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١-١٩٦٧. ٢ ج.
- وعلي إبراهيم حسن. العظم الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- حين، طه. الفتنة الكبرى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.
- حيد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النوري والحلافة الراشدة. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥.
- الحنبلي، محمد بن الحسين أبو يعلى. للمعتمد في أصول الدين. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٦.
- الدوري، عبد العزيز. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.
- مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: [د.ن.]، ١٩٤٩.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
- زغلون، عبد الحميد سعد. تاريخ المغرب العربي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
- الزنجشيري، أبو القاسم جابر الله محسود بن عمر. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: الدار العلمية، [د.ت.]. ٤ ج.
- زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
- السمر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: مكتبة النور، ١٩٧١.
- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الأثف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]. ٣ ج.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الاتقان في علوم القرآن. القاهرة: مصطفى الخليلي وأولاده، ١٩٥١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨. ج ٣ في ١.

الشيبي، مصطفى كامل. الصلة بين التصوف والتشيع. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.
صفوت، أحمد زكي. جبهة خطب العرب. بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.]. ج ٣.
الصليبي، كمال. التوراة جاءت من جزيرة العرب. ترجمة عفيف الرزاز. ط ٣. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧. ج ٨.
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ.

عقل، نبيه. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول. دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، [د.ت.].

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
عطوان، حسين. الدعوة العباسية. عمان: مكتبة المحاسب، [د.ت.].

— الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي. بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦.
علي بن أبي طالب (الإمام). نهج البلاغة. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.]. ج ٤ في ١.

العلي، صالح أحمد. التنظيحات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

— محاضرات في تاريخ العرب. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥.

عمارة، محمد. رسائل العدل والتوحيد. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
عمر، فاروق. التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين. بيروت: مؤسسة المطبوعات، ١٩٨٠.

الغامدي، أحمد بن محمد بن حمدان. حكمة عجم النبوة. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: [د.ن.]. ١٣٥٢هـ.
— فضائل الباطنية. الكويت: دار الكتب الثقافية، [د.ت.].

الغزالي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. كتاب تحصيل السعادة. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.

— كتاب السياسة العنيفة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

القاضي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد. **الفتي في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة: المطبع
المصرية للتأليف والترجمة، [د.ت.].

القاضي، واداد. **الكيمائية في التاريخ والأدب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤.
فلهوزن، يوليوس. **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. ترجمة
محمد عبد الهادي أبو ريلة وحسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،
١٩٥٨. (سلسلة الألف كتاب؛ ١٣٦)

فلورن، فان. **السيادة العربية والشعبة والأميراليات في عهد بني أمية**. تعريب حسن
ابراهيم ومحمد زكي ابراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣.

قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩.

— . **مشاهد القيامة في القرآن**. بيروت: دار الشروق، [د.ت.].

القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي. **الكشف والبيان**، قطعة منه في الفرق الإسلامية
نشرها محمد بن عبد الجليل. تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية
والاجتماعية، ١٩٨٤.

القمي الأشعري، سعد بن عبد الله بن خلف. **المقالات والفرق**. طبعه طهران، ١٩٦٣.
لامانس. **دواست حول خلافة مطوية**، دواست حول العصر الأموي. (بالفرنسية)
ماسينيون، لويس. **مخطوط الكوفة**. ترجمة تقي الدين بن محمد المصممي. صيدا: [د.ن.]،
١٩٤٦.

المالطي، أبو الحسن محمد بن أحمد. **التيه والره على أهل الأهواء والبدع**. بغداد: مكتبة
الفتي، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨.

الموردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**.
بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

— . **تسهيل النظر وتمجيد النظر في أخلاق الملك وسلسلة الملك**. بيروت: دار العلوم
العربية، ١٩٨٧.

— . **نصيحة الملوك**. بغداد: وزارة الإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.
المرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٧.
المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر البسيوطي. **تفسير
الجلالين**، ويبحث فيه في أسباب النزول للبسيوطي.

المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق محمد محي
الدين عبد الحميد. ط ٤. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤. ٤ ج في ٢.

معروف، تليف. **الخوارج في العصر الأموي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

المقدمي، محمد بن طاهر. **البدء والتاريخ**. طبعه فرنسا، ١٩١٦.

المصري، تقي الدين أحمد بن علي. *المواظع والاعتبار بذكر الخطط والآثار*. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ. ٢ ج.

— . *النزاع والتخاصم فيما بين أمة وبينها*. طبعه لندن، ١٨٨٨.

المصري، نصر بن مزاحم. *وقعة صفين*. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٦٥هـ.

النشأ، الأكبر، عبد الله بن محمد. *مقاتل الإمامة*. بيروت: المعهد الألماني، ١٩٧١.

النشأ، علي سامي. *تشكّل التفكير الفلسفي في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

النصر، إحسان. *الحصبة القبلية وأثارها في الشعر الأموي*. بيروت: دار الوقفة العربية، ١٩٦٤.

النويحي، فرق الشبهة.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. *كتاب المغازي*. طبعه لوكسبورج، ١٩٦٦.

الوردي، علي حسين. *وحاظ السلاطين*. بغداد: دار المعارف، ١٩٥٤.

اليقوي، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب. *تاريخ اليقوي*. بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥. ٢ ج.

دوريات

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. *وَحْشِرُ الْأَحْكَامِ فِي تَدْبِيرِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ*. نص بتحقيق هـ. كوفلر. إسلاميك: السنة ٦، العدد ٤، ١٩٣٤.

البيلاوي، حازم. *الدولة العربية في الوطن العربي*. المستقبل العربي: السنة ١٠، العدد ١٠٣، أيلول / سبتمبر ١٩٨٧.

٢ - الأجنبية

Books

Anast, Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoirs*. Paris: Presses universitaires de France, 1977.

Badic, Bertrand. *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam*. Paris: Fayard, 1986.

Balandier, Georges. *Anthropologie politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Burdeoui, Georges. *La Politique au pays des merveilles*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.

Chatelet, François. *Les Idéologies*. Paris: Hachette, 1978.

Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.

Godelier, Maurice. *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris: Editions sociales, 1970.

Lukacs, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minit, 1960.

Rodinson, Maxime. *L'Islam et le marxisme*. Paris: Seuil, 1972.

Sahlén, Marshall. *Au cœur des sociétés*. Paris: Gallimard, 1980.
Sur le mode de production asiatique. Paris: Editions sociales, 1969.

Periodicals

Foucault, Michel. «Onous et singulatum: Vers une critique de la raison politique.»
Le Débat (Paris): no. 44, novembre 1986.
Gillet, Claude. «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *Studia Islamica*: LXII,
MLMLXXXI.

فهرس

(١)

١٣٨، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٧،
١٧١، ١٧٧، ٢٠١، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٦٧
أبو جعفر التصوف: ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢،
٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٦٥
أبو جليل، عمرو بن هشام: ١١١
أبو حنيفة بن حنيفة، بن ربيعة: ٧٦
أبو النور، عمرو بن مالك: ٢٤٣
أبو قرة الظفاري، جندب بن جندب: ٩٣، ١٣٨،
٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٣
أبو زيد الخليل: ١٦
أبو سفيان المصملي، النيرة بن الحارث: ١١١،
١١٩، ١٤٠
أبو طلحة الخليل، حنظل بن سليمان المصملي:
٢٩٦
أبو عبيدة بن الجراح، عامر بن عبد الله: ٧٦،
١٣٢، ١٧٨
أبو مسلم الحراساني، عبد الرحمن بن مسلم:
٢٨٢، ٢٩٦
أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس: ١٦٢،
٢٤١، ٣٠٤، ٣١٧، ٣١٩
أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر الدوسي: ١٣٦،
١٧٤، ٢٠٨، ٢٠٣
الأخلاق السوفياتي: ١٢
الاستولجيا: ٢١
أثينا: ٣٦
أحمد بن حنبل، نظر ابن حنبل، عبد الله
الأحقف بن قيس، أبو بحر بن مطوية: ٢٥١
الأدبي، أبو حنبل: ٣١٧
أفريجات: ٢٦٦
الأمانة الإلهية: ٢٢٧

أسيا: ٩، ٣٠
أبي سمود، عبد العزيز القيسل: ٢٠٩
الأبحاث الأركيولوجية: ٣١
الأبحاث الأثرولوجية: ٣١، ٣٢، ٤٩
أبن أبي ربيعة، عياش: ٧٦
أبن أبي سلول، عبد الله: ٩٧، ٩٨
أبن أبي نوح، أبو بكر: ٦٣
أبن الأزرق، أبو راشد: ١٦٣
أبن الأشتر النخعي، إبراهيم بن مالك: ١٩١،
٢٦٦، ٢٧٩
أبن توبة، علي الدين أبو العباس: ٣١٢، ٣٦١
أبن حنبل، عبد الله: ٣١٢
أبن خلوت، أبو زيد عبد الرحمن: ٢٢، ٤٦،
٤٩، ١٧٠، ٢٥٩، ٣٦١
أبن دهم، الجعد: ٣١٨، ٣٢١
أبن دواحة، أبو علي الحسين بن عبد الله: ١٢٢
أبن الزبير، عبد الله، نظر عبد الله بن الزبير
أبن سبأ، نظر عبد الله بن سبأ
أبن عبد الله بن الحسن، إدريس: ٢٢٧
أبن عبد مناف، الطعم بن عدي بن نوفل: ٨٦
أبن شمير، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٢٤،
٢٤٢، ٣٦١
أبن المرتضى، محمد مهدي بن محمد: ٢٩٩
أبن المقفع، أبو محمد عبد الله: ٣٤٢، ٣٤٣،
٣٤٥، ٣٤٧، ٣٥١
أبن نفل، سعيد بن زيد بن عمرو: ٧٦
أبن سائر، عطاء: ٣٠٦
أبو الأسود الدؤلي، ظالم بن عمرو بن سفيان: ٢٥٤
أبو بكر الصديق: ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦،

الأوقاف: ٤٧

الارستقراطية القليلة: ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٨

أرمينيا: ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٧

الأرهاب النحوي: ٣٠٤

الأزدي، عبد الله بن وهب الراسي: ٢٢٩

الأزدي، أبو الوليد محمد بن عبد الله: ٢٠٨

أسامة بن زيد، أبو محمد بن زيد بن حارثة:

١٢٩، ٢٧٢

الارستقراطية الاستبدادية: ٢٧

الاستبداد الشرقي: ٢٢

الأسدي، أبو الخطاب: ٢٩٧

الاسلام: ١٧، ١٨، ٢٣، ٤٩، ٥٢، ٥٨، ٨٤،

٩٢، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٠٨، ١١٢،

١١٤، ١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٣، ١٢٨،

١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٨،

١٥١، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٢،

١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٩، ١٩٢،

١٩٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٤،

٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦،

٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٤،

٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٤،

٣٠١، ٣٠٢، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٢،

٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٥١، ٣٥٧،

٣٥٨، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢

اسماعيل بن ابراهيم: ٨٠

الأسود بن الخطاب بن أسد: ٨٣

الأسود الحنفي، ذو الحمار بن كعب بن صوف:

١٣٠، ١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥،

٢١٢

أسيد بن الحضير، أبو يحيى: ١٤٢

الاشتراكية: ١٢، ٢٢٩، ٢٧٢

الأشعث الكندي، أبو محمد الأشعث بن قيس:

١٥٤، ١٦٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٤٦، ٣١٠

أفريقيا: ٩، ٣٠، ١٦٨، ١٧٠

الاقتصاد البرجوازي: ٢٢

الاقتصاد الحراجي: ٢٤٧

الاقتصاد الرأسمالي: ١٩

الاقتصاد الرئاسي: ٤٧، ١٧٩، ٢٤٧، ٢٧٤

الأكفاد العربية: ١٨، ٢٧٤

الإمامة الشيعية: ٢٧٥، ٢٨٢

الأمة الإسلامية: ٢٨٢، ٢١٦

أسرو القيس، أبو وهب بن حجر بن الحارث

الكندي: ١٦، ٢٠٩، ٢٥٢

أستريكا اللاتينية: ٤٥

الأمويون: ٢٤٠، ٢٥٢، ٢١٢، ٢١٦، ٣٢٠،

٣٢١

أمية بن خلف، بن وهب: ١٠٩

أنا الاسلامي: ٣٦٥

الانتاجية: ٢٧٨

الانثروبولوجيا المعاصرة: ٢٤

الانثروبولوجيون: ٣٢، ٣٤

الأصاري، عبد الرحمن الطيب: ٢١٠

الأصاري، قيس بن حبان: ١٦٢

أفانز، فريدريك: ٢٢، ٢٥، ٢٩

أفوشولان، كسرى: ١٠٥

أوروبا: ١٨ - ٢٠، ٢٢، ٢٩، ١٠٣، ٣٤٠

أوروبا الغربية: ١٧

الأيديولوجيا: ١١، ١٤، ١٦، ٢٣، ٣٩، ٤٤،

١٢٢، ١٦٠، ١٦١، ١٧٠، ٢٨٢، ٢٩٢،

٣٢٢، ٣٦٩

الأيديولوجيا الاجتماعية: ٢٩

الأيديولوجيا الاستبدادية: ٢٧٢

الأيديولوجيا التنويرية: ٢١٢، ٢٢٨، ٢٢٢

الأيديولوجيا الجبرية: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٥،

٣٢١، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٢، ٣٦٥

الأيديولوجيا الرئسية: ٢٥٦

الأيديولوجيا السلطانية: ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤٥،

٢٥٠، ٢٥٦، ٣٦٢، ٢٧٢

الأيديولوجيا السياسية: ١٦، ٢٩

إيران: ١٨

(ب)

بافو، ليون: ٢٤

البيجلي، جبر بن عبد الله: ١٦٩، ٢٠٧، ٢٠٩،

٢١٢

البيجلي، القفوة بن سعيد: ٢٩٢، ٢٩٥

البحر الأبيض المتوسط: ٤٥

البحر الأحمر: ١٠٥

البحرين: ١٤٩، ١٥٢، ١٧٢، ٢٩٤

البيخاري: ٨٢، ١٢٦، ١٥٢، ١٩٩، ٢٠٢،

٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٢، ٢١٢، ٢٥٧

البروليتاريا: ٢٣

بشير بن سعد: ١٢٣، ١٢٤

البصرة: ١٥٨، ١٨٧، ١٩٤، ٢٢٦، ٢٢٢

البحر المحمدي: ١٩٨

البيضاوي: ٢١٩، ٢٥٩، ٢٦٠

البطانة الموحديّة: ١٦

بلال بن رباح، أبو عبد الله بن رباح الهيثمي:

١٣، ١٦

بنو اسرائيل: ٢٨٠، ٢٨٥

البنية النحبة: ١٣، ١٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤،

٣٩، ٤٣، ٤٤، ٤٦

البنية القويّة: ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤،

٣٩، ٤٣، ٤٤

(ت)

التأويل: ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٧٥

التبشير: ٢٨٤

الصبغة المتبدلة: ٢٧

التجارة الدولية: ١٠٣

التجارة المكية: ١١٤

المحمر: ٣٧٤

التحليل العلمي: ٢٣

التحليل النفسي: ٢٧٢، ٢٥٣

التراية السبئية: ٢٧٧

التراث العربي: ٣٩

التراث الفكري: ٣٤

التراث الوطني: ٢٠٦

تركيا: ١٨

التصنيف الثنائي: ٢٠٦

التصور الاسلامي: ٢٦٧

التصامن القبلي: ٨٦

النظرة الديني: ٢٧٣

التعصب الطائفي: ١٣، ٢٩

التعصب القبلي: ١٤

التقاليد القبلية: ١٤٣، ١٤٤

التكامل القبلي - النجدي: ١٠٧

التكفير: ٢٠٤

التعصب الديني: ١٤

التبسي، حرقوس بن زهير السطري: ١٢٠

التبسي، سيف بن عمر الأسدي: ٢١٧

التبسي، شيب بن رعي: ١٦٣

التبصر الاجتماعي - الطائفي: ٢٦٩

التوحيد: ٢٧٨، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٥٣

تونس: ٤٧

(ث)

الثقافة العربية: ٨، ٢٢٩

الثقافة العربية الاسلامية: ٩، ٢٦٦

الثقافة القرية: ٨

الثقفي، أبو عبد بن مسعود: ١٦٨

الثقفي، الحاج بن يوسف: ١٦٠، ٢٠٧

الثقفي، المختار بن أبي عبد: ٢٦٣

الثقفي، مسعود: ٢٦٤

الثقفي، يوسف بن عمر: ٢٩٢، ٢٩٥

الثورة البلنسية: ٢٣

الثورة الصليبية: ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٥

(ج)

الجياض، عمرو بن بحر: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧٨

٢٨٧، ٢٢٩، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٤

الجاهلية: ١٤٤، ١٤٥، ٢٦٤

جبال دوس: ٢٠٩

جبل طونز: ٢١٠

الجزائر: ٤٧

الجزيرة العربية: ١٠٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٧٨

١٥٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠

٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠

الجمد بن درهم، انظر ابن درهم، الجمد

جعفر الصادق، أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر:

٢٩٢، ٢٩٦

جعفر الطيار، جعفر بن أبي طالب بن عبد الطالب:

١٢٢

الجماعة الاسلامية: ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٨٨

جهم بن صفوان، أبو عمرو السمرقندي: ٢١٨،

٢٥٢

الجهني، محمد بن خالد: ٢٠٦، ٢١٢

(ح)

حاتم الطائي، أبو مناة حاتم بن عبد الله بن

سعد: ١٦

الحارث بن سرج، التميمي: ٢١٨، ٢٢١

الحافظ البيهقي: ٢١٢

الحجاب بن النضر، بن الجصوح الأصبلي

الخزرجي: ١٣٣، ١٣٤

الحشة: ١٠٧

حجر بن علفي، بن جيلة الكلبي: ٢٤٠، ٢٧٧

الحفلة السليبية: ١٧

الحفلة السياسية الأوروبية: ١٨

الحفلة السياسية الغربية: ١٨

حنيفة بن الربيع، أبو عبد الله بن حنبل: ١٧٨

حرب الجمل: ١٦٠، ١٩٣، ١٩٤، ٢٧٢، ٢٧٧

حرب صفين: ١٦٠، ٢٢٢، ٢٥٩

حركة التنوير: ٣٠٤، ٣٢٠، ٣٢٨، ٣٣٩، ٣٥٢

الحركة التنويرية الاعترافية: ٣٢٦، ٣٢٧

حركة القرامطة: ٣٦٥

حروب الردة: ١٥٤، ١٦٧، ١٦٦، ٢٣٥

الحسن البصري، أبو سعيد الحسن بن يسار:

٢٠٠، ٢٢٣، ٣٠٨، ٣١٢، ٣٢٢، ٣٢٤

٣٣٧

الحسن بن علي، أبو محمد الحسن بن أبي طالب:

١٧٧، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠

٢٩٢، ٣٠٦، ٣٣٥، ٣٣٧

الحسين بن علي، أبو عبد الله بن علي بن أبي

طالب: ١٦، ٥١، ١٧٧، ٢٥٤، ٢٦٥

٢٦٦، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٩٢

الحضارة العربية الإسلامية: ٧، ٢٠، ٥٢، ٥٣

٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧٢

الحضارة المعاصرة: ٣٧٣

حكيم بن جيلة، المكي، ٢١٧

الحسيني، كرب، انظر كرب الحموي

حنظلة الكلبي، أبو جعفر حنظلة بن حنظلة:

٢٠٩

الحضي، نجدة بن عامر: ٢٦٤

(ح)

خالد بن سعيد، بن العاصي بن أمية: ٧٦

خالد بن سنان العبسي: ١٩٨، ١٩٩

خالد بن الوليد، بن الوليد الخزرجي: ٥١

١٠٨، ١٢٢، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٧

١٦٨، ٢٠٣، ٢١٥، ٢٧٣

الحجاب بن الإزوت، أبو يحيى بن حنظلة بن سعد

التميمي: ١٨٥

الختعات الاجتماعية: ٢٥٨

خراسان: ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٢٧

الخطاب السوسولوجي العربي: ٩

الخطاب العربي المعاصر: ٩

الخوارج: ١١٣، ١٢٩، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٤

٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦

٢٧٣

(د)

دارون، تشارلز: ٧١

الدخل القومي: ٥٠

الدراسات الاجتماعية: ١٥

الدراسات الأدبية: ١٥

الدراسات التراثية: ٣٦٥

الدراسات السيميائية: ١٥

الدعوة الدينية: ٤٦

الدعوة السياسية: ٢٦٨، ٢٦٧

الدعوة المحمدية: ٥٢، ٥٢، ٥٧، ٦١، ٦٥

٦٧، ٧١، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٧٨٣، ٨٤

٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٩، ١٠١، ١٠٤، ١٠٥

١٠٧، ١١١، ١١٢، ١١٨، ١٢٣، ١٤١

١٤٢، ١٥١، ١٥٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨١

١٩٣، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٤

٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧١

ديري، ديمس: ١١، ١٢، ٢٣

الديوثانية: ٤٨

دولة الأطراف: ٣٣٦

الدولة الخراجية: ٣٦

الدولة الزيمية: ٤٧

الدولة العباسية: ٣٢٩، ٣٣٦

الدولة العربية الإسلامية: ٥٩، ٢٦٣، ٢٦٤

دولة الموكتر: ٣٣١

الديفراطية: ٣٦٥، ٣٧١

الديفراطية الوثائقية: ٢٠

ديوان السطة: ١٧٧

(ر)

الرسالة: ٩، ١٨، ٢٠، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩

٣٠، ٤٢، ٤٦، ٤٨

الراسبي، عبد الله بن وهب، انظر عبد الله بن

وهب الراسبي

ريجة بن عبد شمس: ٨٣

الرهينة المسيحية: ٢٠١

روغنسون، ملكهم: ٥١

رومان، لوتست: ٥٠

(ز)

الزبيدي: ٢٠٩

الزبير بن العوام، أبو عبد الله بن عوف بن مالك الأسدي:

١٧٩، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٢،

٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٦

الزكاة: ١٦٥، ١٧٧

الزحشري، جابر الله أبو القاسم: ١٦٣، ٢٢٧

زيد بن أبيه، زيد بن أبيه: ١٦٠، ١٩٤، ٣٠١

زيد بن ثابت، أبو عاتجة بن الفضل الأنصاري:

١٨٥، ٣٠٧

زيد بن حارثة، بن شراحيل الكعبي: ٦٣، ١٦٤،

١٦٢، ١٦٩

زيد بن عمرو، بن نليل بن عبد المزي: ١٩٩

(س)

السالية: ٣٠

سجاح، بنت الحارث بن سويد التميمية: ١٦٦،

٢٠٢، ٢٠٤

سعد بن أبي وقاص، أبو اسحق: ٧٦، ١٠٩،

١٢٤، ١٢٦، ١٧٨، ١٨٥، ٢٢٥، ٢٤١

سعد بن عباد: ١٢١، ١٢٢

سعيد بن العاص، بن سعيد بن العاص بن أمية:

١٨٨

سعيد بن المسيب، أبو محمد بن حنون بن أبي

وهب: ٢٤٥

سلطة الحكم: ٧

السلطة الرعوية: ٤٠، ٤٢

السلطة السياسية: ٩، ١٧، ٤٩

السلطة العسكرية: ١٥٠

السلوك البشري: ١٠

سلوك الجماعة: ١٠

السلوك الديني: ١٣

السلوك السياسي: ١٢

السلوك العقائدي: ١٣

السلوك العقائدي: ١٩

سلوك الفرد: ١٠

سلوك بن عمرو: ٧٦

سليمان بن خالد، أبو الربيع الحنكي الزهراني:

٢٩١

سليمان بن ورد، أبو مطرف بن الجهم السولي

الحزامي: ٣٦٦

السنة: ٣٠، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٢٠

السودان: ٤٧

السادة العربية: ٣٢٩

السادة الأموية: ٢٥٢

السيرة النبوية (كتب): ٦١

السيكولوجيا: ١١

(ش)

شاذلي، قرطسوا: ٥١

الشام: ١١٤، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٧،

١٦١، ٢١١، ٢٢٥

الشرايع الإسلامية: ٢٨٤، ٢٥٩

الشرعية القرشية: ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦١، ٢٣٠،

٢٣٥، ٢٣١

الشرعية الاجتماعية: ٢٤٢

الشرعية الأخية: ٣٧١

الشرعية الديمقراطية: ٣٧١

الشرعية الدينية: ٣٥٦

الشرق الأوسط: ١٩٨

الشعائر الدينية: ٢٢٠

شعيب بن مهران: ٢٠١

شهاب القرطبي: ٢٥٣، ٢٥٧

الشغري، عمرو بن مالك الأزدي: ١٦

الشني، رطب بن البراء: ٢٠٠

الشهرستاني: ٢٧، ٢٨٦، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٣

الشورى: ٣٢٤

الشويبي، الكتي بن حارثة: ١٦٧

شيبان بن ثعلبة: ٨٩

الشيعة: ٣٠، ٥٨، ١٣٩، ١٤٠، ٢١٨، ٢٩١،

٣١٠

(ص)

صالح بن الحمير: ٢٠١

الصحية: ١٢٩، ١٣٦

الصحة الإسلامية: ١٨

١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٧٤،
١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٥،
٢٠٧، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١،
٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٠،
٢٤١، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٧،
٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٤،
٣٥٨، ٣٦٨

عمار بن ياسر، أبو الخطاب بن عامر الكندي: ٦٣،
٩٣، ١٢٨، ١٤٨، ١٧١، ١٨٩، ١٩١،
٢٠٥، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤١
عمر بن الخطاب، أبو حفص عمر بن الخطاب:
٨٤، ٩٧، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٤،
١٣٨، ١٤٢، ١٤٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٨،
١٦٩، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١،
١٨٥، ١٨٧، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٢٧، ٢٣٢،
٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٦٤، ٢٩٤، ٣٦٨،
٣٧١

عمر بن عبد العزيز، أبو جعفر بن مروان بن
الحكم: ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٤
عمر بن الأصم: ١٥٩
عمر بن العاص، أبو عبد الله بن وائل القرشي:
١٧٢، ١٨٦، ٢٤٩
عمر بن كلثوم، أبو الأسود بن مالك بن حنبل:
١٦

عمر بن علي: ١٨٠، ٢٠٨
الموافق الأيستيمولوجية: ٢١، ٢٣

(غ)

غزلشي: ٤٤
غزوة بدر الكبرى: ١١١
غزوة تبوك: ١٢١، ١٢٤، ١٢٧
غزوة خيبر: ١١٨
غزوة مؤتة: ١٤٤
الغساني، الحارث بن أبي شمر: ١٥١
الغنية: ١٩٧
غولبيو، موريس: ٣٠، ٣١، ٤٤
غيلان القسري، بن مسلم السعدي: ٣١٢،
٣١٤، ٣١٥، ٣٢٤

(ق)

القلابي، أبو نصر: ٨، ٣٥٥

العصية الجاهلية: ٩٧
العصر الأموي: ٥٢، ٥٨، ١٣٥، ١٥٧، ٢٠٦،
٢٢٨، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣،
٢٥٦، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٨،
٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٣

العصر البويعي: ٢٥١
عصر التكوين: ٥٣، ١٣٥
العصر الجاهلي: ٥٢، ١٥٦
العصر السلجوقي: ٢٥١
العصر العباسي: ٥٣، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٥١، ٣٥٢
العقائد المسيحية: ٢٠٦
العقد الاجتماعي: ١٨، ٩٥
العقل الفرجاني: ٣٧٤
العقل السياسي: ٧، ١١، ١٤، ١٦، ٤٢، ٤٩،
٥٠، ٥٣، ٢٣٣

العقل السياسي العربي: ٨، ١٣، ٥٢، ٦٠،
٦٧، ١٣١، ١٦٤، ١٧١، ٢١٢، ٢٤٨،
٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٤، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٤،
٣٧٣، ٣٧٠

العقل العربي: ٩
المنهية الإسلامية: ٥٧، ١٨١
عقيل بن أبي طالب، أبو يزيد بن عبد المطلب:
١٧٤، ٢٥٤
عكرمة بن أبي جهل، عمرو بن هشام المخزومي:
١٥٤

العلاقات الاجتماعية: ١٣، ١٤، ٣٣٢
العلاقات الاقتصادية: ٢٤
علاقات الإنتاج: ١٣، ٢٢، ٢٣، ٤٩
العلاقات الرأسمالية: ٢٤
العلاقات النسبية: ٨
العلاقات السياسية: ٢٣٧
العلاقات الاشتراكية: ١٣
العلاقات القبلية: ٨٢، ٢٣٧
العلاقات المادية: ١٢
علم الاقتصاد السياسي: ٢٤
علم الغيب: ٢٧٥
علم السياسة: ١٢

علي بن أبي طالب، أبو الحسن بن عبد المطلب:
٥٧، ٥٨، ٦٢، ١٠٨، ١٣٨، ١٣٩،
١٣٤، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٤٧،

فارس: ١٥٠، ١٧٠، ٢٥٨

فرنسا: ١٦٩

فرويد، سيغموند: ١٠

الفقه السنوسي: ٣٧٢

الفكر الاجتماعي: ٢٨

الفكر البشري: ٦٤

الفكر الروماني: ٣٩

الفكر السياسي: ٢٨، ١٦٥

الفكر السياسي المعاصر: ٨

الفكر الشرقي القديم: ٣٦٧

الفكر الشيوعي: ٢٠٧

الفكر العربي: ١٧، ٤٨، ٢٩٩

الفكر العلمي الاجتماعي: ٨

الفكر الغربي: ٣٢

الفكر الماركسي: ٣٢

الفكر اليوناني: ٣٩-٤١

فلسطين: ٣٩، ١٢٩

الفلسفة الدينية: ١٩٨، ٣٩٧

الفهري، الضحاك بن قيس: ٢٥٦

فوكو: ٣٩، ٤٠

فوير، ماكس: ١٨

الغياولوجيا: ٢١

(ق)

القبائل البدائية: ٣٣

القبائل البدوية: ١١٨

القبائل المصرية: ٨٥، ٨٨، ٩٢، ٩٩، ١٠٤،

١٠٨، ١٢١، ١٢٨، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٢،

١٦٧، ١٦٩، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٢٤، ٢٥٣

القبائل القرشية: ٧٩

القبائل القبية: ١٥٧

القبائل السليبية: ١٥٧، ١٦٠، ١٦٢، ٢٠٧،

٢١٥، ٢٥٠

القبيبة: ١٩٧

القطاريون: ٢١١

قريش: ٦٧، ٦٩، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ١١١،

١١٣، ١١٦، ١١٧، ٣٣٠

قس بن ساعدة، بن عمرو بن علي: ٢٠٠

القصري، خالد بن عبد الله: ٣١٨

السلطانية: ٢٥٧

قسي بن كلاب: ٧٩، ٨٠

القوى الاجتماعية: ٢٤٧، ٣٣٠

القوى الاقتصادية: ٢٥

قوى الانتاج: ١٢

(ك)

كلقن: ١٩

كلط، إيمانويل: ٥٢

كسب

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ٣٦٠

- اختيار مكة: ٢٠٨، ٢١٢

- الألف مسألة في الرد على المتنوية: ٣٣٥

- تاج العروس: ٢٠٩، ٣٣٩

- القودلة جاءت من جزيرة العرب: ٢١١

- التولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد

الاسلام: ١٧

- ضد دوينغ: ٣٠

- كتاب الأصنام: ٢٠٩

- معجم بقوت الحموي: ١٧٨

كثير غزوة، أبو صخر كثير بن عبد الرحمن: ٢٨٩

كرب الحميري، كرب بن يزيد: ٢٠١

كعب الأحمراء، أبو إسحاق كعب بن مافع: ٢١٩،

٢٢١

الكندي، دعد بنت صير بن ثعلبة بن الحارث:

٢١٣

الكندي، ربيعة بن الحارث: ٢١٣

الكندي، حنيفة: ٥٧

الكوكة: ١٥٨، ١٨٧

كوفسكي: ٢١

كيان أبو حمزة: ٢٨٤

(ل)

اللائمور الجمعي: ١٠، ١١

اللائمور السياسي: ١٢، ٤٨، ٢١٣

اللغة العربية: ٢٤٥، ٣١٩

لورن، مارتن: ١٩

لوكاتش، جورج: ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٠

الليبرالية: ٤٣، ٢٣٧، ٢٤٦، ٣١١، ٣٣٩

الليبرالية الأموية: ٢٤٠

الليبرالية النسيبة: ٢٤٠

لينين، فلاديمير: ١١

المنهج العلمي: ٢١

مؤتمر سقيفة بن ساعدة: ٢٤٠

مورخان: ٢٢، ٢٣

موريتانيا: ٤٧

الموصل: ٣٦٦

ميتولوجيا الامامة: ٢٠٦، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٦

٣٠٨، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٥

(ن)

نافع بن الأزرق انظر ابن الأزرق، أبو راشد

النزعة الروحية: ٢٧٥

النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي: ١٠٦، ١١٦

نجد: ٢١٤

النزعة الفردية: ٤٢

النسب الروحي: ٢٨٧

نظام الاقطاع: ٣١

النظام الجمهوري: ٣٧٢

النظام الحزبي: ٣٨، ١٧٧

النظام الرأسمالي: ٢٠، ٤٤

نظام العبودية: ٣١، ٣٧، ٣٨

النظام المعري: ١٦

النظام المعري البرهاني: ٨

النظام المعري البياني: ٨

النظام الملكي: ٣٧٢

النظرية الفقهية: ٣٦٥

النظرية الفلسفية: ٣٦٥

النضال بن بشير، بن سعد الأنصاري: ٣٤٤

النفائس السياسية - الديني: ٣٣٩

المنهج التاريخي: ٩١

المنهج العربية الحديثة: ٢٣٤

النوختي، أبو الحسن عبد بن عباس: ٢٢٠

(هـ)

الحاشيون: ٢٥٦

هاني بن قبيصة: ٨٩

هشام بن الحكم، أبو محمد هشام الشيباني: ٢٩٧

هشام بن عبد الملك، بن مروان: ٢٩٢، ٣٠٣

٣١٣

هشام بن عبد الرحمن، أبو الوليد: ٢٢٥

الحمداني، عبد الله بن وهب السريسي: ٢١٦

٢٢٠

الهند: ١٠٣

موسم: ٣٩

هيفل: ٢١

(و)

واصل بن عطاء، أبو حنيفة بن عطاء الغزال:

٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٧

الرومية: ٢٢٨

الوطن العربي: ٤٦، ٢٢٩، ٣٦٥، ٢٧٤

الوحي الاجتماعي: ١٩، ٢٨

الوحي الديني: ٢٢٢

الوحي السياسي: ٢٧، ٢٨

الوحي الطبقي: ٢٦، ٢٩، ٣٤

الوحي القروي: ٢٧

الولاء السياسي: ١٢٦

الوليد بن عتبة، بن أبي سفيان بن حرب الأموي:

١٨٢

الوليد بن المغيرة، أبو عبد شمس بن عبد الله:

٦٤، ٧٣، ٧٤، ٨٣، ٨٨، ١١٦، ١٧٤

الوليد بن يزيد، أبو العباس بن عبد الملك بن

مروان: ٣٢٧

وهب بن منبه، أبو عبد الله: ٢١٩

(ي)

يافوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: ٢٤٥

يزيد بن معاوية، بن أبي سفيان: ٢٩٠

يزيد بن المهلب، أبو خالد بن أبي حفصة: ٣١٠

يزيد الثقف، أبو خالد يزيد بن الوليد: ٣٠٢

اليشكوري، عبد الله بن الكواء: ١١٣، ٢٣٩

اليقوي: ١٧٧

يمل بن منية: ١٨٥

اليسمن: ١٠٣ - ١٠٥، ١١٧، ١٣٠، ١٤٩

١٥١، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٨٣، ١٨٩

١٩٢، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١

٢١٥، ٢٢٥، ٢٤٩، ٢٧٨، ٢٩٦، ٣٢٧

اليمنيون: ١١٠، ١٩٣

اليهود: ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٥، ١١٠، ١١٤

١١٨، ١٢٤، ١٩٩، ٢١٨، ٢٨٧، ٢٩٩

اليهودية: ١٩٨، ٢٠٦، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٩٤

اليونان: ٣٧، ٢٨، ٤٠، ٤٧

الزيتونيون: ٤١

زنج: ١٠